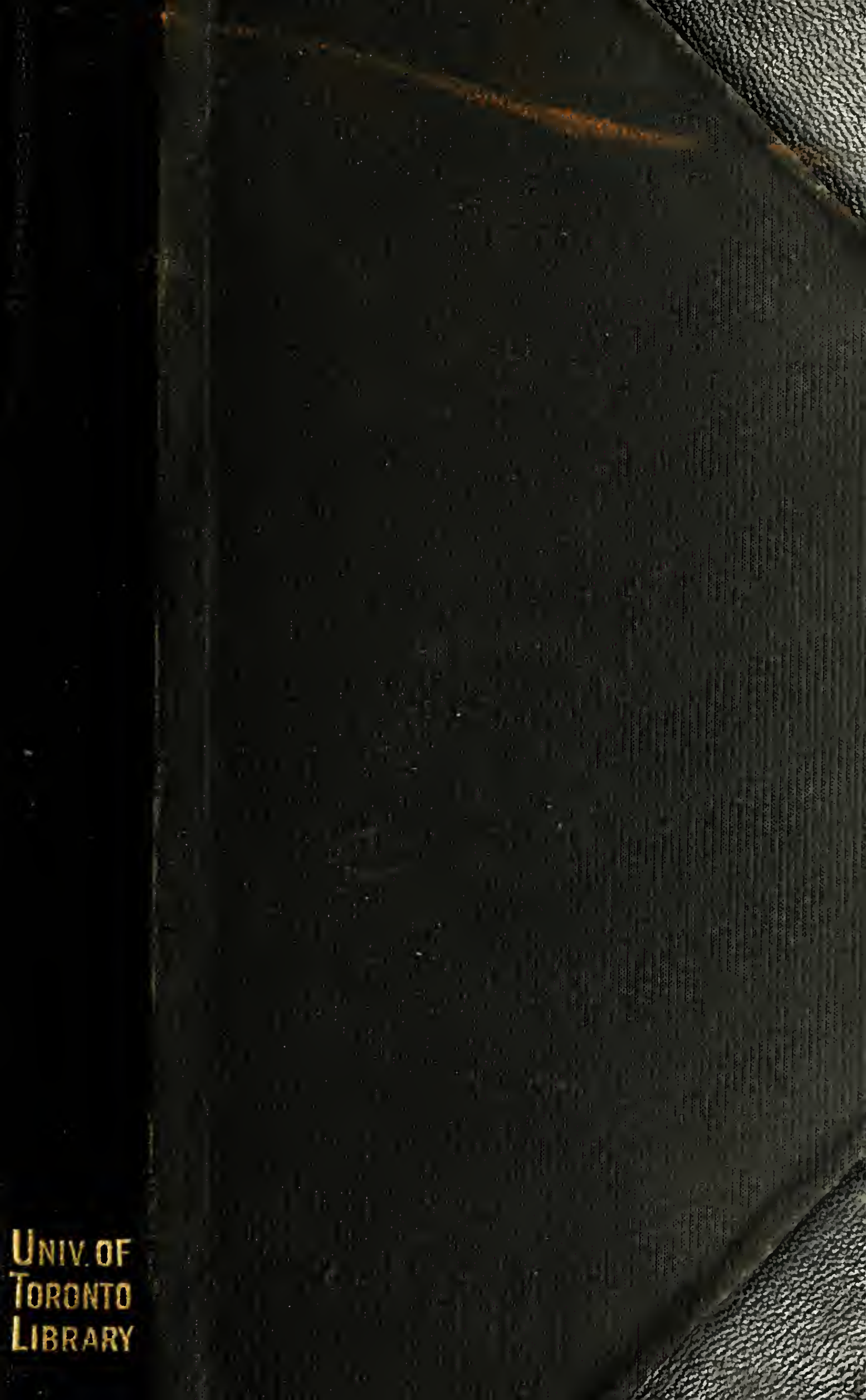

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY













Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann und Paul Natorp

mitbegründet von Eduard Zeller†

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1910.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann und Paul Natorp

mitbegründet von Eduard Zeller†

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XXIII.

Neue Folge

XVI. Band.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1910.

Inhalt.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band, 1. Heft.

I.

Sur la conception aristotélicienne de la causalité.

Von

Léon Robin - Caen.

§ 1. L'objet de cette étude n'est pas d'envisager dans son ensemble et dans ses détails la théorie d'Aristote sur la causalité; je ne me propose ni d'exposer en quoi se distinguent les quatre sortes de causes, ni d'en déterminer les rapports ou le rôle. Mon intention est seulement d'examiner la conception qu'Aristote s'est faite de la relation causale en général et de rechercher s'il a présenté cette conception avec toute la netteté désirable et s'il a su toujours lui conserver ses caractères propres et son originalité distinctive[1]).

§ 2. Sous sa forme la plus apparente, la conception aristotélicienne de la relation causale est bien connue: cette relation serait une relation analytique, et le raisonnement déductif en fournirait une représentation parfaitement fidèle.

L'exposition la plus nette des principes sur lesquels se fonde cette doctrine se trouve au livre Z de la Métaphysique, ch. 9.

---

[1]) Hamelin, Essai sur les éléments principaux de la représentation (Paris, Alcan, 1907) p. 243: „.. on peut être tenté de se demander s'il (Aristote) a eu de sa thèse une conscience assez précise et surtout assez constante.“ Les développements qu'Hamelin a consacrés à la théorie aristotélicienne de la causalité sont, dans leur concision, admirables d'exactitude, de pénétration et de profondeur; le plus souvent je n'aurai qu'à en fournir une justification détaillée. Voir aussi; du même auteur, Aristote — Physique livre II, traduction et commentaire (Paris, Alcan, 1907), surtout p. 162 sqq.

Aristote vient de montrer (1034 a, 21 sqq.) que toute génération de substance se fait à partir d'un terme spécifiquement identique au terme engendré, soit qu'il s'agisse de la nature, soit qu'il s'agisse de l'art; car c'est l'homme qui engendre l'homme et c'est la maison formelle qui engendre la maison matérielle. Or il en est encore de même dans la cas où ce n'est pas la forme totale de la chose, mais seulement une partie qui préside à la génération de la chose. Ainsi, par exemple, la friction peut être considérée comme une cause de la santé, car elle a pour conséquence ou pour attribut (ἀκολουθεῖ καὶ συμβέβηκε 1034 a, 30, 28; cf. ἕπεται 7, 1032 b, 27) la chaleur corporelle, qui est partie de la chaleur inhérente au mouvement; mais la chaleur corporelle, à son tour, est immédiatement ou partie ou attribut de la santé; donc la chaleur inhérente au mouvement est médiatement partie de la santé et c'est à ce titre qu'elle en est la cause [2]). En résumé, dans toute génération qui n'est pas simplement accidentelle [3]), la chose engendrée dérive, ou bien ἐξ ὁμωνύμου, comme quand un homme provient d'un autre homme [4]), ou bien ἐκ μέρους ὁμωνύμου, comme dans le cas de la maison concrète, car elle provient elle-même d'une maison, laquelle, en tant que pensée, est partie de l'architecte, par qui est produite la maison concrète, — ou bien enfin ἐκ μέρους ἔχοντός τι μέρος, comme il arrive pour la santé, en tant qu'elle résulte de la chaleur inhérente au mouvement de friction, qui en est une partie et qui ren-

[2]) Le meilleur commentaire de ce morceau se trouve dans 7, 1032 b, 17—30 (cf. b, 6—9), où les conditions successivement emboîtées dans l'effet (à savoir la santé) sont l'échauffement et la régularisation des fonctions (ὁμαλότης).

[3]) La propriété pour une maison d'être agréable ou, au contraire, funeste à ceux qui l'habitent est un exemple de génération accidentelle; c'est celui que Ps. Alex., ad loc., emprunte à Meta. E, 2, 1026 b, 6—10.

[4]) ὁμώνυμος n'a pas ici le sens technique qu'Aristote lui a donné, mais bien son sens vulgaire. A la vérité, si Aristote avait voulu se conformer à sa terminologie habituelle, il aurait écrit συνωνύμου (qui paraît d'ailleurs avoir été lu par Ps. Alex.): c'est ce qu'observent très-justement Asclepius 409 a, 34—36 Hayd. et Bonitz, Ind. 514 b, 13 sqq.; celui-ci renvoie à ce sujet à deux textes topiques, dans lesquels Aristote, pour exprimer la même idée qu'ici, emploie συνώνυμος, Meta. Λ, 3, 1070 a, 4—6, Gen. An. II, 1, 735 a, 20 sq. Mais il n'est pas tout à fait exact de dire, avec Trendelenburg, Elem. log. Ar. § 42 (ed. VIII, p. 126, 1), que ὁμώνυμος en son acception spéciale conviendrait à la génération αὐτόματος, en tant que celle-ci s'oppose à la génération naturelle; car si l'être engendré est, dans ce cas, d'une autre nature que son générateur, il porte aussi un nom différent: il n'y a donc pas exactement ὁμωνυμία. (Cf. Bz, Ind. 124 b, 3 sqq.)

ferme à son tour, à titre de partie, la chaleur corporelle (a, 22—25)[5]. Il en est donc ici, poursuit Aristote, de même que dans les syllogismes; le principe, c'est toujours l'essence (ἡ οὐσία, c'est à dire présentement la forme); car, ajoute-t-il, c'est bien de l'essence (ἐκ τοῦ τί ἐστιν) que partent les syllogismes. Mais, comme cette comparaison pourrait sembler n'être applicable qu'aux générations artificielles dans lesquelles un processus logique d'analyse réflexive précède le processus inverse de la production[6], il termine en faisant voir qu'il en est ainsi pour les générations naturelles elles-mêmes, parce que la forme est en puissance dans ses conditions de réalisation concrète, la forme de l'homme dans l'homme générateur (a, 30—b, 4).

§ 3. Cette remarquable analogie du syllogisme et de l'opération causale s'exprime encore d'une façon éclatante dans la célèbre formule du livre II (ch. 2) des Seconds Analytiques: „le moyen-terme est cause". Peut-être n'est il pas inutile de rappeler comment cette formule est amenée. — Dans le chapitre 1 (89 b, 23—35), Aristote a distingué quatre modes de questions et de connaissances: τὸ ὅτι, ou le fait avec ses spécifications et ses déterminations qualitatives, τὸ διότι ou la cause[7], εἰ ἔστιν, c'est à dire l'existence (ou la non-

[5]) Le texte sur lequel repose cette interprétation n'est pas celui des Mss. 1° A la l. 23, je conserve les mots ἡ ἐκ μέρους ὁμωνύμου que Christ met entre crochets, ce qui le conduit à ajouter à la l. 24, après ἐκ μέρους, un ὁμωνύμου que ne donne aucun ms. Si on supprime les mots en question, la relation de la maison réelle à la maison idéale devient un exemple de génération totale, et cela est vrai en un sens. Mais n'a-t-on pas bien plutôt raison de dire, avec Asclepius, que la maison formelle n'est qu'une partie de la cause, puisqu'elle n'est pas le tout de l'architecte et que celui-ci est la véritable cause? — 2° A la l. 24, au lieu de ἡ ὑπὸ νοῦ, il faut lire ᾗ ὑπὸ νοῦ, correction plus économique que celle de Bz. τῆς ὑπὸ νοῦ, et donnant le même sens. — 3° Il suffit de retrancher ἡ après le second ἐκ μέρους pour constituer cette partie du morceau d'une façon entièrement satisfaisante, comme le prouve la suite. „Car, dit Aristote, ce qui est la cause immédiate et essentielle (πρῶτον καθ' αὑτό) de la production est une partie de la chose produite"; et il l'établit en montrant que la chaleur inhérente au mouvement est cause de la santé, en tant qu'elle enveloppe la chaleur cor porelle, qui est elle même partie de la santé ou identique à la santé.

[6]) cf. Hamelin, Essai sur les éléments principaux de la représentation, p. 242 sq.

[7]) διότι, ce n'est pas seulement cur, mais unde, comme le remarque avec raison Trend., Elem. log. § 15 (ed. VIII, p. 81); ce terme enveloppe donc la cause finale et la cause efficiente; ce n'est pas uniquement, dirions-nous en français, pour quoi, mais par quoi. La nécessité d'étendre autant que possible la signification de διότι est surtout visible 11, 94 b, 8 sqq.

existence) substantielle, τί ἐστιν, ou l'essence. Ensuite, dans le chapitre 2 (89 b, 36—90 a, 24), il remarque que la première question et la troisième reviennent à se demander s'il y a un moyen-terme, la seconde et la quatrième, à rechercher quel est ce moyen. La cause en effet n'est pas autre chose que ce qui, dans le syllogisme, est le moyen-terme, et, dans tous ce cas, le problème consiste bien à trouver un moyen: y en a-t-il un, puis quel est-il? τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον· ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται (90 a, 6 sq.)[8]. „Car la cause qui fait qu'une chose est, non pas ceci ou cela, mais absolument la chose même (question εἰ ἔστι), ou qu'elle est, non pas quelque chose seulement, mais une certaine détermination qualitative, soit essentielle, soit accidentelle (question τὸ ὅτι), cette cause, c'est le moyen“ (90 a, 9—11). Spécifier ensuite ce moyen, ce sera répondre à la question τί ἐστι et à la question διὰ τί ἐστι: on dira quelle est l'essence de la chose et quelles sont ses déterminations, on dira aussi en vertu de quelle cause elle est et possède ses déterminations.

§ 4. Mais ce qui prouve encore que la cause est bien, comme le moyen syllogistique, l'intermédiaire explicatif de la spécification d'un sujet et de l'attribution d'un prédicat à ce sujet, c'est que cette identité se vérifie pour tous les modes de la causalité, sans exception. Dans toutes les sortes de cause se manifeste en effet l'action causale du moyen-terme, et cette action n'est autre chose que celle de la forme ou de l'essence. C'est ce que montre Aristote dans le ch. 11 de Anal. post. II. Après avoir énoncé (94 a, 20—24) la thèse générale qui vient d'être rappelée, il l'examine en détail pour chaque espèce de cause.

§ 5. Considérons tout d'abord la cause matérielle. Aristote la définit: τὸ οὗ ὄντος τοδὶ ἀνάγκη εἶναι (94 a, 24, cf. a, 21 sq.). Or le moyen est en effet ce dont la position est condition nécessaire de la conclusion. Pourquoi, par exemple, l'angle inscrit dans un demi-cercle

---

[8]) Voir Trend., El. log. § 62 (ed. VIII, p. 153): „Termino medio causa inest ex qua concluditur. Ita si causam quaeras, medium quaesiveris ex quo res et sit et cognoscatur. Utrumque enim coniunctum esse debet.“ Et il renvoie à la définition de la cause de An. post. I. 2 in., 71 b, 9—12, où la cause est définie comme principe d'existence et de connaissance: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, . . . ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γίνωσκειν δι' ἥν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. Cf. Meta. Δ, 1, 1013 a, 17—19: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται . . . (ibid. § 17, p. 83—85).

est il un droit? On raisonnera de la façon suivante: la moitié de deux droits (B) est un droit (A); or l'angle inscrit dans un demi-cercle (Γ) est la moitié de deux droits (B); par conséquent „la cause qui fait que A, l'angle droit, appartient à Γ, l'angle inscrit dans un demi-cercle, cette cause, c'est B", car, „B étant (à savoir la moitié de deux droits), A appartient à Γ". Le moyen-terme est donc ici, on le voit, la condition élémentaire et matérielle, le substratum, ce sans quoi nécessairement la chose n'est pas [9]). Or ce moyen-terme, bien, qu'il soit cause au sens de τὸ ἐξ οὗ, comme nous venons de le voir, est cependant identique à la quiddité, parce qu'il signifie l'essence formelle du majeur [10]) (94 a, 34 sq.: τοῦτο δὲ ταὐτόν ἐστι τῷ τί ἦν εἶναι, τῷ τοῦτο σημαίνειν τὸν λόγον). On a donc prouvé que le moyen, même à titre de cause matérielle, signifie encore la quiddité ou la cause formelle (94 a, 24—36; cf. 8, 93 a, 33, 34—36; b, 5, 12 sq.).

§ 6. Passons maintenant au cas de la cause motrice. Pourquoi les Athéniens ont-ils eu la guerre avec les Mèdes? Parce que, en compagnie des Erétriens, ils avaient fait irruption dans la ville de Sardes. Les premiers envahisseurs (B) attirent sur eux la guerre (A); or les Athéniens (Γ) avaient été les premiers envahisseurs; donc les Athéniens (Γ) se sont attiré la guerre (A). On voit que le moyen-terme représente ici la cause motrice. Mais ce qu'il est aisé d'apercevoir en outre, bien qu' Aristote ne le dise pas explicitement, c'est que ce moyen est en même temps cause formelle; car il est la définition, le λόγος du majeur: quels sont en effet ceux qui s'exposent à ce qu'on leur fasse la guerre? Ce sont les premiers auteurs d'une injustice, d'une agression (94 a, 36—b, 8).

---

[9]) Sur les rapports de la nécessité avec la matière, voir principalement Phys. II. 9 in., 199 b, 34—200 a, 15. Cf. Hamelin, Phys. II, p. 162 sqq.

[10]) C'est l'interprétation de Waitz, Org. II, 408: elle est conforme à la doctrine exposée 17, 99 a, 21 sq., 3 sq., que le moyen est „definitio termini maioris". Cf. Themistius (dont l'exemple est différent [Tout ce qui est constitué par des contraires est périssable; or les corps sensibles sont constitués par des contraires; donc ils sont périssables.] et illustre très bien la remarque qui vient d'être faite) I, 83, 10—13 Speng. .Le cas est ici le même, en partie, que pour le syllogisme de l'éclipse de lune, cf. 93 a, 30—33, b, 6 sq. (voir infra § 25 s. fin. et § 26 s. in.). — Il semble toutefois que, dans l'exemple donné par Aristote, c'est bien plutôt le mineur qui est défini par le moyen, celui-ci étant, à son tour, défini par le majeur; cf. Paraphr. Riccard. ap. Wz, Org. I, 60, l. 14 sqq. (Vid. praef. IX sq. et 24).

§ 7. Nous arrivons à la cause finale. Quelle est la raison qui fait qu'on se promène après son dîner? C'est parce qu'on veut bien se porter, ou, ce qui revient au même, on le fait en vue de se bien porter. Quelle est la cause de la construction d'une maison? C'est qu'on veut préserver le mobilier, on a en vue de le garantir contre les intempéries. Ainsi se confondent la question διὰ τί et la question ἕνεκα τίνος. L'homme chez lequel les aliments ne remontent par vers l'orifice de l'appareil digestif (B) est un homme qui se porte bien (A); l'homme qui fait une promenade après son dîner (Γ) est un homme chez lequel les aliments ne remontent pas (B); donc l'homme qui se promène après son dîner se porte bien. Mais quelle est la cause qui fait que la bonne santé, but de la promenade après dîner, appartient à l'homme qui fait de telles promenades? C'est que les aliments ne remontent pas, B, le moyen-terme. Or c'est là comme la définition, l'essence formelle, le λόγος de la bonne santé (A). (94 b, 8—20). — Toutefois un tel raisonenment, cela est clair, ne répond pas au dessein présent d'Aristote; car ce qu'il veut montrer, ce n'est pas précisément que le moyen est cause formelle, on le sait déjà; c'est qu'il peut représenter la cause finale, tout en étant d'ailleurs cause formelle. Aussi Aristote va-t-il poser une nouvelle question qui lui permette de construire un autre syllogisme, dans lequel le terme B, absence de mauvaises digestions, véritable effet (ἕνεκά του καὶ αἰτιατόν) de la cause finale (τὸ οὗ ἕνεκα) sera remplacé comme moyen par cette cause finale elle-même, se bien porter (A). Pourquoi l'homme qui se promène après ses repas est-il un homme chez qui les aliments ne remontent pas? Parce que l'état de celui chez qui cet accident ne se produit pas est caractéristique de la bonne santé et peut servir à la définir. Il faut d'ailleurs, pour mettre cela en lumière, changer l'ordre et la fonction des termes (μεταλαμβάνειν τοὺς λόγους, b, 22) (94 b, 20—23). On pourrait construire de la sorte: celui qui se porte bien (A) est celui chez qui les aliments ne remontent pas (B); celui qui se promène après ses repas (Γ) se porte bien (A); donc chez celui qui se promène après ses repas (Γ) les aliments ne remontent pas (B). De cette façon en effet le moyen est cause finale et en même temps cause formelle. Car c'est pour se bien porter qu'il faut éviter les mauvaises digestions et c'est pour se bien porter qu'il faut se promener après les repas. Et ne peut-on pas dire, d'autre part, que se bien porter c'est véritablement le λόγος de la digestion normale et la quiddité

de l'homme chez qui les aliments ne remontent pas [11])? — Aristote remarque, en terminant, que les générations (à prendre le mot en un sens large) se font, dans le cas des causes finales, selon un ordre inverse de celui des causes motrices. En effet, dans le premier cas, le moyen, cause finale, est premier; car se bien porter c'est la raison des promenades qu'on fait après le repas. Mais, dans le cas des causes motrices, le premier terme de la génération, c'est le mineur, la promenade, qui est le premier terme, et la santé qui en résulte est le dernier terme; car, dans la nature des choses, le but est le terme final (94 b, 23—26; comp. P h y s. II. 9 loc. cit.). L'observation est intéressante en tant que cette double relation causale, dont Aristote a proclamé plus haut (b, 11 sq.) l'unité foncière, correspond aux procédés inverses d'analyse réflexive et de composition progressive dont nous parlions tout à l'heure (cf. §2 s. fin.): la considération de la fin fait inventer les moyens propres à la produire; à l'aide de ces moyens, on réalisera en fait la fin qu'on s'est proposée. Mais, de part et d'autre, le processus suivi est essentiellement logique, aux yeux d'Aristote, et il s'exprime par des syllogismes, dans lesquels le moyen-terme est la cause efficiente ou la cause finale.

§ 8. Il y a plus: non-seulement le syllogisme, où le moyen est cause formelle, sert, nous venons de le voir, à représenter toutes les autres espèces de la relation causale, mais encore les différentes formes du syllogisme sont, comme nous allons maintenant le montrer, le symbole constamment fidèle des diverses conjonctures où peut nous placer la recherche de la cause.

Avons nous découvert une cause qui détermine universellement la production d'un certain ordre de faits? Cette découverte se traduit par un syllogisme de la première figure, à conclusion universelle et affirmative. Dans cette figure, en effet, le moyen signifie réellement la cause prochaine de l'effet dans un sujet donné: de là vient que cette figure présente une subordination hiérarchique régulière des trois termes du syllogisme. Il s'ensuit aussi qu'elle est la plus proprement scientifique, celle à laquelle ont recours les sciences les plus exactes, arithmétique, géométrie, optique; car c'est par elle, sinon toujours, du moins le plus souvent, que se fait le syllogisme de la cause. La fonction

---

[11]) Cette interprétation, en partie conforme à celle de Wz II, 408 sq., se fonde sur des Scholies du C o d. R i c c a r d. et de T h e o d o r u s P r o d r o m u s, ap. Wz. I, 60 s. f i n.

essentielle du savoir n'est-elle pas la connaissance du pourquoi? Or les syllogismes de la première figure, seuls, nous procurent la connaissance de l'essence, du τί ἐστι, et nous savons déjà que l'essence de la chose en exprime la cause. En outre les conclusions affirmatives et universelles auxquelles ils donnent lieu (tandis que celles de la seconde figure sont toutes négatives, et celles de la troisième, toutes particulières) sont ainsi de la nature des définitions, qui expriment l'essence (An. post. I, 14 en entier, 79 a, 17—32; cf. II. 3, 90 b, 4 et 8, 93 a, 6—9.)

§ 9. Considérons-nous, au contraire, le cas où une même propriété appartient à plusieurs sujets en vertu de causes distinctes? Nous aurons alors un syllogisme à plusieurs moyens. C'est ce qu'Aristote explique Anal. post. II, 17, 99 a, 37—b, 8. Il vient de prouver que, pour que Δ, attribut universel de B, puisse appartenir à l'ensemble des espèces de Δ, il faut: 1° que B ait autant d'extension que l'ensemble des espèces de Δ; 2° que A ait plus d'extension que B, car, s'il avait même extension, B ne serait pas, plutôt que A, la cause qui fait que A, plutôt que B, appartient à toutes les espèces de Δ. Admettons maintenant que cet A, qui a plus d'extension que B, appartienne à tous les E. De même que AΔ se démontrait par B, équivalent à Δ dans sa totalité, il y aura un autre moyen unique, différent de B, et qui sera équivalent à E dans sa totalité. S'il n'en était pas ainsi, et qu'il n'y eût rien de commun entre A et E qui pût servir à les unir, comment serait-il possible de dire que A s'attribue à tout E, ou, par conversion de AE, que E s'attribue à quelques A? Pourquoi en effet n'y aurait-il pas ici une cause, comme celle qui fait que A appartient à tous les Δ? Mais toutes les parties de E, prises ensemble, forment, comme celles de Δ, un terme unique. Il faut donc chercher ce terme unique, Γ par exemple, qui soit équivalent à l'ensemble des espèces de E et qui puisse servir à les définir. Nous sommes donc autorisés à conclure qu'il peut y avoir plusieurs causes d'une même chose, pourvu que cette chose soit envisagée en des sujets qui soient spécifiquement distincts: ainsi, dans le cas qui précède, B et Γ sont les causes de A dans les sujets spécifiquement distincts Δ et E. Au reste, pour éclaircir tout ceci, nous pouvons envisager un exemple concret: la longévité (A) se rencontre chez les quadrupèdes (Δ) et chez les oiseaux (E), et, comme il s'agit d'espèces distinctes, le même fait peut avoir des causes spécifiquement distinctes, dans le premier cas l'absence de fiel (B), dans le second cas le défaut d'humidité (Γ)

ou toute autre chose. Ainsi, tant qu'on n'est pas arrivé à l'indivisibilité de l'espèce et qu'on se trouve, par conséquent, en présence d'espèces distinctes, le moyen n'est pas un, mais plusieurs, et il y a plusieurs causes.

§ 10. Supposons maintenant qu'on n'ait pu mettre la main sur la vraie cause, la cause propre et prochaine, et qu'on ait seulement réussi à découvrir quelque cironstance ne permettant d'établir qu'un lien tout extérieur entre la propriété en question et le sujet dont il s'agit. Cet état de la recherche se manifeste par des syllogismes dans lesquels le moyen, au lieu d'être l'intermédiaire qui lie régulièrement et subordonne le mineur au majeur (comme nous l'avons vu pour la première figure), est au contraire en dehors des extrêmes: nous raisonnons alors selon la deuxième et selon la troisième figure; toutes nos conclusions seront négatives ou particulières. Mais, si le moyen est en dehors des extrêmes, il n'indique pas la cause de la liaison du majeur et du mineur; on n'obtient ainsi qu'une démonstration du fait, non du pourquoi. Supposons, par exemple, que à cette question: „pourquoi le mur ne respire-t-il pas"? on réponde que c'est parce qu'il n'est pas un animal; on n'indique pas par là la cause propre et prochaine du fait de ne pas respirer; car, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait, inversement, que le fait d'être un animal fût la cause propre et prochaine du fait de respirer. En effet, si le terme négatif peut être considéré comme la cause de l'absence d'une propriété, en retour le terme affirmatif est cause de sa présence; ainsi, par exemple, si le défaut de proportion des éléments chauds et froids est cause de l'absence de santé, en retour la juste proportion de ces éléments est cause de la santé. La réciproque est d'ailleurs vraie: si l'affirmation est cause de la présence d'une qualité, en retour la négation rend compte de l'absence de cette qualité. Toutefois, dans les cas qui nous occupent et où le fait est rattaché à quelque circonstance tout extérieure et qui n'en est pas la cause, l'application de ce principe est impossible. Ainsi, dans notre exemple, ce n'est pas une raison parce que ce qui n'est pas animal ne respire pas, pour qu'il soit vrai de dire que tout animal respire[12]. On ne se trouve donc pas là en présence de la véritable cause. Or les syllogismes qui emploient comme moyens ces prétendues causes se font dans la deuxième figure. On dira: tout ce qui respire

[12]) On sait en effet que, selon Aristote, la respiration fait défaut aux animaux à branchies et aux animaux dépourvus de sang, c'est à dire aux mollusques, aux μαλακόστρακα, aux ὀστρακόδερμα et aux insectes. Cf. Bz, Ind. 51 b, 28—37.

est animal: nul mur n'est animal; donc nul mur ne respire. Ces sortes de syllogismes, conclut Aristote, ressemblent à ceux qu'on appelle hyperboliques (καθ' ὑπερβολήν) et qui consistent à chercher trop loin le moyen-terme. C'est ce que fit Anacharsis, quand il répondit que les Scythes n'ont pas de joueurs de flûte parce qu'ils n'ont pas de vignes. Mais la cause prochaine, c'est qu'ils n'ont pas de grands festins, — parce qu'ils n'ont pas de vin, — et cela parce qu'ils n'ont pas de vignes. (Anal. post. II, 13, 78b, 13—31; cf. a. 23—26[13].) Ainsi donc la présence du moyen en dehors des extrêmes, soit dans la deuxième figure, comme le dit ici Aristote, soit dans la troisième figure, à laquelle conviendraient les mêmes observations, signifie que l'on n'a pas mis la main sur la cause propre et prochaine de ce qu'il s'agit d'expliquer.

§ 11. Mais il pourrait arriver que cette difficulté de découvrir la vraie cause se rencontrât dans des cas où on aurait affaire à plusieurs sujets. Nécessairement nous aurions alors plusieurs moyens et le caractère précaire de nos conclusions s'accentuerait encore, puisque nous serions incapables de dire en vertu duquel de ces moyens le majeur appartient à l'ensemble de nos mineurs. Ainsi la question de savoir si un même effet peut dépendre de plusieurs causes revient, pour Aristote, à celle-ci, savoir si un seul et même majeur peut être l'attribut immédiat de plusieurs moyens. Soit, par exemple, A attribut immédiat de B et de Γ, et ceux-ci, à leur tour, attributs de Δ et de E. Quelle en sera la cause? Ce sera B pour Δ et Γ pour E; A sera donc attribut de ΔE. Par conséquent, si la cause est donnée, il est nécessaire que l'effet soit (cf. 98 b, 2); par B et par Γ, je puis conclure AΔ et AE. Mais, par contre, si l'effet seul est donné, je vois seulement qu'il est nécessaire qu'il y ait une cause et cette nécessité ne s'étend pas à la totalité de la cause (πᾶν ὃ ἂν ᾖ αἴτιον b. 31), c'est à dire à la pluralité des causes diverses dont l'action est ici possible. En d'autres termes la conclusion ne nous apprend pas si c'est par B ou par Γ que les sujets Δ et E possèdent l'attribut A. (Anal. post. II, 16, 98b, 25—31.) — En résumé, il n'est pas impossible, sans doute, qu'un même effet dépende de plusieurs causes. Mais, comme la cause est représentée par le moyen-terme, il y aura dans les syllogismes correspondant à une telle recherche plusieurs moyens-termes. Par suite les conclusions ne

---

[13]) Voir Alex. ap. Philop. (qui le combat, à tort), Schol. Br. 220 a, 4 sqq., et Wz II, 335.

seront pas nécessaires, mais accidentelles (cf. ibid. 17 in.). Toutefois, quand on veut démontrer, on ne peut se contenter d'une conclusion qui n'implique pas nécessairement la totalité de la cause, mais telle ou telle seulement de ses parties, tandis que, au contraire, le majeur, c'est à dire l'effet même de cette cause, serait pris dans la totalité de son extension [14]).

§ 12. Au reste, nous sommes parfois trompés par quelque circonstance extérieure, et ainsi nous attribuons par erreur une même cause à la présence, en plusieurs sujets différents, d'une certaine propriété. Or il se trouve précisément que ce piège des apparences sensibles a lui-même son équivalent dans les processus de l'ordre logique. Il y a en effet des notions homonymes, dont la diversité conceptuelle est masquée par la similitude du nom, et, si le moyen est un tel terme par rapport aux extrêmes, le caractère équivoque de leur relation retentit sur la conclusion elle-même. Les exemples donnés par Aristote feront bien comprendre dans quels cas il en est ainsi, dans quels cas, au contraire, cette erreur est évitée. Quelle est, demandera-t-on, la raison pour laquelle les membres d'une proportion peuvent être intervertis? S'il s'agit de lignes, on en donnera une raison; s'il s'agit de nombres, cette raison sera différente, et, comme il y a plusieurs raisons différentes, il y a aussi plusieurs moyens. Mais cette démonstration accidentelle (κατὰ συμβεβηκός) peut être dépassée, si, au lieu de considérer la propriété en question par rapport aux lignes en tant que lignes ou par rapport aux nombres en tant que nombres, on l'envisage par rapport aux proportions en général; car alors la raison est la même, c'est la propriété qu'ont les membres de la proportion d'être les uns par rapport aux autres dans le même rapport d'accroissement. Dans ce cas, le rapport du mineur au majeur étant celui de l'espèce au genre, il en est de même pour le moyen, et les deux moyens différents sont subsumés dans un même genre, les deux raisons ramenées à une seule. Mais il en serait tout autrement si les deux acceptions du moyen n'étaient pas comprises dans un même genre, ou, en d'autres termes, s'il y avait homonymie au sens strict, identité du nom, différence irréductible et essentielle des significations. Considérons, par exemple, la notion de similitude dans le cas des figures et dans le cas des couleurs. Là elle aura pour raison la proportionnalité des côtés et l'égalité des

[14]) Cf. Them. I, 96, 30 sqq., 97, 15 sq. Spgl. et Paraphr. Riccard. ap. Wz I, 66, l. 5 sqq.

angles; ici, la propriété d'être objets de perception pour un seul et même sens, ou toute autre raison. Il y a donc là deux causes, et, par suite, deux moyens, entre lesquels le terme de similitude crée une équivoque, et qui, ne dépendant d'aucune notion générique commune, ne peuvent non plus nous fournir un seul et même principe d'explication. (Anal. post. II, 17, 99 a, 7—15.)

§ 13. Nous devrons envisager encore le cas où le rapport des causes et des effets est tel qu'il donne lieu à une sorte de génération circulaire. Ainsi la vapeur d'eau est cause des nuages, qui le sont, à leur tour, de la pluie, mais la pluie est cause de la formation des vapeurs qui de nouveau s'assemblent en nuages. Or cette relation réelle des choses correspond à une relation abstraite et logique des concepts. Il y a en effet des notions qui sont conséquence les unes des autres et qui peuvent se réciproquer entre elles [15]). Dès lors, par la conversion des conclusions, on obtient une démonstration circulaire, telle que celle-ci, par exemple: il se forme de la vapeur d'eau quand la terre est mouillée; il se forme des nuages quand il y a de la vapeur d'eau; donc il se forme des nuages lorsque la terre est mouillée; — parfois il pleut lorsqu'il y a des nuages; la terre est mouillée quand il pleut; donc la terre est parfois mouillée quand il y a des nuages; — lorsqu'il pleut, la terre est mouillée; il se forme de la vapeur d'eau lorsqu'il pleut; il se forme de la vapeur d'eau quand la terre est mouillée. Aristote ne développe pas ces raisonnements dans le détail; mais il indique ce retour circulaire au point de départ de la première démonstration, l'humidité du sol. On notera du reste que la seconde conclusion, obtenue par conversion de la première, nous a déjà ramenés à ce point de départ, mais sans rétablir entièrement la majeure initiale (Anal. post. II, 12, 95 b, 38—96 a, 7.)

§ 14. Enfin, lorsque plusieurs effets dépendent d'une même cause, ou lorsqu'une même cause explique plusieurs effets spécifiquement ou génériquement différents, cette identité de la cause se traduit par une identité correspondante du moyen-terme dans les syllogismes. — Que sont, se demande Aristote (Anal. post. II, 15), des problèmes

---

[15]) Sur la démonstration circulaire, à quelles conditions et dans quels cas elle est possible, voir les développements de An. pr. II, 5, 6, 7, auxquels renvoie ici Aristote, 96 a, 1 (principalement le ch. 5) et aussi An. post. I, 3, 73 a, 5—20. — Sur la génération circulaire, cf. De Gen. et Corr. II, 11, 338 a, 4 sqq. et surtout b, 6—11.

identiques? Ce sont des problèmes qui peuvent être résolus à l'aide du même moyen-terme, parce que ce moyen-terme unique des divers syllogismes est aussi la cause unique des choses différentes qui sont en question. Tantôt le moyen est spécifiquement identique: ainsi, à l'égard de tous les phénomènes qui consistent en une ἀντιπερίστασις, ou échange de milieu soit du chaud et du froid (comme, par exemple, le sommeil, la fièvre, la pluie [16]), soit de l'air (comme l'attraction par l'aimant, par l'ambre ou par les ventouses [17])). Tantôt il est génériquement le même: ainsi, par exemple, la réflexion pour l'écho, pour l'image sur un miroir et pour l'arc en ciel. Tantôt enfin cette identité des questions consiste en ce que le moyen, ou la cause du fait, est subordonné à un autre moyen, c'est à dire à une cause supérieure qui est en réalité l'unique cause: ainsi, par exemple, pourquoi le cours du Nil est-il plus abondant à la fin de la lunaison? Parce qu'il y a plus de mauvais temps à la fin de la lunaison; — pourquoi le temps est-il plus mauvais à la fin de la lunaison? Parce que la lune fait défaut. Un seul et même moyen, le défaut de lune, permet donc de répondre aux deux questions qui en réalité n'en font qu'une.

§ 15. Ainsi donc, en résumé, il y a, selon Aristote, concordance constante entre la génération des effets par leurs causes dans la réalité et la génération des conclusions par le moyen-terme dans le raisonnement déductif, et les variétés de l'opération syllogistique sont une image exacte des formes diverses que peuvent revêtir ou l'action causale elle-même ou l'effort de l'esprit dans la recherche de la cause.

§ 16. Mais cette conception toute logique et analytique de la causalité n'est pas la seule qu'on puisse reconnaître dans Aristote; il y en a une autre, bien différente, qui ne se manifeste pas avec autant d'abondance, ni surtout avec autant de clarté, mais qui n'en est pas moins réelle. Aristote en effet est bien un logicien, mais il a aussi un sentiment tris-vif de l'expérience. Il ne faut donc pas d'étonner que la relation causale lui apparaisse parfois comme étant, en elle-même, autre chose qu'un rapport logique d'inclusion; il y soupçonne alors une relation, non plus analytique, mais synthétique. Sans doute il n'abandonne pas pour cela l'emploi du procédé syllogistique, qui est,

---

[16]) Ideler, Meteor. II, 440, 404; Wz, Org. II, 422 sq.; Bz, Ind. 65 b, 12 sqq.

[17]) Themist. I, 95, 19 sqq. Spengel.

par excellence, l'instrument de la science. Mais, tandis que, dans les cas dont nous avons parlé jusqu'à présent, la fonction propre du syllogisme était de représenter la relation causale, le moyen-terme exprimant la cause elle-même de l'union du prédicat au sujet, sa fonction, dans d'autres cas, semble toute différente. Elle est alors de déduire un fait particulier d'une relation causale donnée, d'une synthèse de fait qu'on ne cherche pas à réduire, ou, en d'autres termes, d'une loi naturelle. De ce nouveau point de vue le syllogisme n'exprime plus la relation causale; il ne fait que l'étendre à un cas particulier, que la „transporter" ou „la faire reconnaître". Quant au moyen il n'est plus cause d'un bout à l'autre de l'opération logique, comme précédemment; il n'exprime véritablement la cause que dans la majeure (et encore à supposer que celle-ci soit en fait une proposition causale); dans la mineure, il n'a plus d'autre rôle que d'indiquer la „subsomption" du fait ou du sujet considérés dans la loi générale [18]). Ceci dit, il ne sera peut-être pas inutile d'ajouter que cette conception nouvelle n'implique en aucune façon qu'Aristote passe de l'attitude rationaliste à l'attitude empiriste. Cette synthèse de fait dont nous parlions tout à l'heure n'est pas pour lui une succession constante, mais bien une relation nécessaire, une liaison essentielle de dépendance. Là n'est pas la différence qui sépare la seconde conception de la première. Elle réside, je le répète, en ceci que, dans celle-là, la relation causale apparait comme une synthèse toute faite et comme une loi qui servira de point de départ au raisonnement déductif, tandis que dans celle-ci cette relation causale se confond avec le syllogisme qui la déroule. La différence, on en conviendra, est capitale au point de vue de la conception qu'on se fait de la causalité.

§ 17. Remarquons tout d'abord que la différence des deux conceptions ne parait pas avoir été aperçue avec précision par Aristote lui-même. Nous le voyons en effet prendre parfois pour équivalentes des expressions qui relèvent respectivement de ces deux interpétations opposées. C'est ainsi que, en même temps qu'il déclare l'effet identique au tout ou à une partie de la cause dont il est un attribut, il en fait d'autre part une dépendance de la cause et nous dit qu'il la suit [19]).

---

[18]) Cf. Hamelin, Elém. princ. de la représ. p. 243 sq.

[19]) Meta. Z, 7, 1032 b, 26—28: ἡ θερμότης τοίνυν ἡ ἐν τῷ σώματι ἢ μέρος τῆς ὑγιείας ἢ ἕπεταί τι αὐτῇ τοιοῦτον ὅ ἐστι μέρος τῆς ὑγιείας. 9, 1034 a, 27—30: ἕπεται est remplacé par ἀκολουθεῖ. Cf. § 2 s. in. et Hamelin, op. cit. 245.

§ 18. Certes cette expression est susceptible de recevoir une interprétation toute logique, la conséquence étant en effet dans la dépendance de son principe et pouvant, à ce titre, en être logiquement déduite par analyse. Mais d'autres indications nous permettent de penser qu'il y a là quelque chose de plus et Aristote paraît bien avoir vu confusément dans la relation de la cause à l'effet, non pas l'analyse ou le développement de la notion de la cause, mais l'objet d'une simple constatation, par laquelle nous reconnaissons entre deux termes l'existence d'un lien de succession. Il est possible de s'en rendre compte dans le cas même où on a affaire à la conception logique de la relation causale. On ne manquera pas, en premier lieu, d'observer avec quelle insistance Aristote affirme que le syllogisme de la cause, le seul vraiment explicatif et scientifique, doit avoir pour point de départ des prémisses immédiates. Or de telles prémisses sont celles par lesquelles on établit qu'une certaine cause a pour suite naturelle ou pour effet la propriété ou le fait qui est l'objet de la recherche et qu'elle appartient à son tour naturellement, comme attribut, au sujet à propos duquel la recherche a lieu. Si l'on ne pouvait pas partir de telles prémisses, cela reviendrait à reconnaître qu'on ne connaît pas encore la cause véritable, la cause propre et prochaine du fait qu'on étudie et qu'on ne peut le mettre en relation avec le sujet que à l'aide de quelque circonstance extérieure sans valeur explicative [20]). Mais comment connaissons nous cette relation immédiate de la cause avec l'objet et avec le sujet de la recherche? C'est, la nature de la proposition étant le symbole de l'opération mentale dont elle est le résultat, par un acte d'aperception immédiate: tantôt cet acte est une sensation, tantôt une induction, tantôt une sorte de divination préparée par l'expérience acquise, tantôt enfin une intuition de l'intellect [21]). Avec un tel point de départ, nous sommes assurés d'expliquer véritablement pourquoi tel fait se produit dans tel sujet déterminé. Ainsi, alors même que

---

[20]) An. post. I, 13 in., 78 a, 22—26: La démonstration vraiment scientifique, celle qui donne non pas seulement le fait, mais le pourquoi, doit partir de propositions indémontrables, et c'est en faisant connaître la cause propre et prochaine qu'elle fait connaître le pourquoi. — Pour le cas où on cherche à démontrer sans avoir de telles prémisses, voir ibid. 78 b, 13—31; cf. supra § 10.

[21]) An. post. I, 13, 78 a, 33—35; II, 9, 93 b, 22—24. Cf. Eth. Nic. I, 7, 1098 b, 3 sq.; De An. III, 6, 430 b, 14 sq. (Voir Rodier, Tr. de l'Ame II, 22—24); cf. aussi plus bas n. 27 fin. § 23 (3me alinéa) n. 52 et § 35 s. fin.

nous considérons encore la relation causale comme s'exprimant par l'analyse syllogistique, nous apercevons une synthèse immédiate antérieure à cette analyse [22]).

§ 19. On pourrait toutefois faire ici une objection. Cette synthèse prétendue immédiate , dirait-on, ne l'est pas en réalité et il est toujours possible de découvrir des moyens-termes propres à expliquer, en la médiatisant en quelque sorte, la relation de la cause et de l'effet. Sans doute on comprend que cette relation puisse être immédiate dans le cas où entre la cause et l'effet il y a simultanéité. Mais il n'en est pas de même quand il y a entre eux consécution dans le temps; car alors il y a incompatibilité entre la discontinuité de leur succession et l'immédiation de leur union. Dans ce dernier cas, par conséquent, les prémisses dont on part ne seraient pas véritablement immédiates, et entre la cause et l'effet de nouveaux moyens, c'est à dire de nouvelles causes, pourraient être indéfiniment intercalés. — Mais Aristote rejette cette supposition. Elle équivaudrait, s'il faut ainsi interposer sans cesse de nouveaux moyens, à reconnaître que l'on ne possède jamais la cause propre et prochaine de ce qu'il s'agit d'expliquer. En outre cette hypothèse amènerait à déclarer finalement inexplicable ce que, d'un autre côté, par le seul fait de remonter de cause en cause on déclare pouvoir être expliqué. En effet, comme on ne peut parcourir l'infini, il faudra bien, à un moment quelconque, s'interrompre d'introduire ainsi toujours de nouveaux moyens [23]). On renoncera par conséquent en fait à cette incessante résection, qu'on avait d'abord déclarée nécessaire, et l'on s'arrêtera devant une proposition indécomposée, sans qu'on puisse se flatter d'avoir atteint l'explication qu'on se proposait de fournir. Par conséquent il faut proclamer que, malgré la discontinuité des événements dans les temps, l'affirmation d'une relation immédiate déterminée entre l'effet et la cause doit être

---

[22]) Cf. Hamelin, op. cit. p. 249: „ . . . les définitions sont antérieures au travail déductif. Il n'en serait donc pas autrement des causes [dans la théorie d'Aristote]. On aurait à les poser par un procédé synthétique quelconque, empirique ou rationnel, et leur développement seul serait analytique, ce qui limite déjà la part de l'analyse dans l'ordre de la causalité.“ Nous allons voir tout à l'heure que ce procédé synthétique initial est toujours, en fin de compte, empirique.

[23]) Sur l'impossibilité d'insérer entre deux extrêmes déterminés un nombre infini de moyens, cf. An. post. I, 19 surtout 82 a, 2—14; 20 en entier; 21 en entier; 22, 83 b, 32—84 a, 6, 84 a, 29—b, 2 (fin du ch.). Voir Rodier, op. cit. II, 108—112 (traduction des principaux textes relatifs à la question).

le point de départ de tout raisonnement sur l'attribution d'une propriété ou d'un fait à un sujet donné [24]). La cause est donc elle-même, semble-t-il, un fait ou une propriété indivisiblement liés à un autre fait ou à une autre propriété, et cette nécessité irréductible de leur liaison, qui s'exprime précisément par l'immédiation des prémisses sur lesquelles se fonde la conclusion, est une nécessité naturelle, une synthèse primitive que nous fournit une intuition des sens ou de l'intellect.

§ 20. Mais ce n'est pas seulement dans le point de départ du raisonnement causal que nous nous voyons obligés de recourir ainsi aux données de l'intuition. C'est aussi, nous allons le voir maintenant, dans le raisonnement lui-même.

Certes Aristote ne renonce pas, tant s'en faut, à cette idée qu'il est possible de démontrer syllogistiquement que tel effet appartient

---

[24]) Aristote expose sa thèse A n. p o s t. II, 12, 95 a, 22 sqq. Quant à la difficulté supposée, elle est développée et réfutée 95 b, 22—37. Aristote établit la discontinuité des faits de la nature à l'égard du futur aussi bien qu'à l'égard du passé. — J'ai suivi pour tout ce morceau l'excellente interprétation de Wz II, 412, 413 (remarquer la correction b, 25 ἀπ᾽ ἀμέσου, par comparaison avec 15 et 31, au lieu de la vulg. ἀπὸ μέσου). Toutefois sur un point cette interprétation n'est pas d'accord avec celle des commentateurs anciens; c'est à propos de la phrase: ἀεὶ παρεμπεσεῖται (sc. ἄλλο τι μέσον) διὰ τὸ ἄπειρον (b, 23). T h e m i s t. I, 86 29sqq. Sp. et P h i l o p o n Schol. Br. 247 a, 37—45 rapportent les mots διὰ τὸ ἄπειρον au temps: le temps étant continu et, par suite, divisible à l'infini, il est impossible, dirait l'auteur de l'objection, d'arriver à unir dans des prémisses immédiates, c'est à dire indivisibles, des effets et des causes qui sont donnés dans le temps. Les mots suivants οὐ γάρ ἐστιν ..... seraient la réponse d'Aristote à l'objection. — Cette interprétation n'est pas inexacte dans le fond; mais elle oblige, ou bien à sous-entendre la réponse négative d'Aristote à cette supposition que les faits réels pourraient être continus comme le temps dans lequel ils sont donnés: c'est ce que font T h e m. (87, 3) et l'auteur de la p a r a p h r. R i c c a r d. (ap. Wz I, 62 en bas): οὐκ ἔστι δέ· οὐ γάρ..., ce qui est peu naturel; — ou bien à donner à γάρ le sens de δέ ou de ἀλλά, ce qui est tout à fait inadmissible. Le sens est: διὰ τὸ ἄπειρον ἴσως εἶναι τὴν τομὴν, comme le montre la comparaison avec la phrase ὁμοίως δ᾽ἄπειρος ἡ τομὴ .... (b, 29 sq.), dans le développement symétrique du précédent. — En revanche on peut douter que Wz ait raison d'attribuer la continuité aux prémisses immédiates (p. 412) l. 36; p. 413, l. 14) pour l'opposer à la discontinuité des faits donnés dans le temps. En effet 1° ce que veut prouver Aristote, c'est plutôt que la discontinuité des éléments du devenir n'atteint en rien la nature immédiate de la liaison exprimée par les prémisses, mais il ne prononce nulle part le mot de continuité; 2° l'unité du continu est une unité toujours divisible au moins en puissance; 3° s'il y a continuité, ce ne peut être que dans un sens large.

à un sujet déterminé. Toutefois il reconnait que cette sorte de démonstration n'est vraiment nécessaire que dans le cas où le moyen, c'est à dire la raison de la conclusion, est une cause formelle: l'effet est alors simultané à la cause, car celle-ci exprime le quiddité de l'effet et nous pouvons conclure, sans risquer de nous tromper, del'un à l'autre, soit qu'il s'agisse de l'être ou de la génération, et, dans celle-ci, du passé ou du futur (An. post. II. 12 in., 95 a, 10—24; cf. a, 36—39).

Or il n'en est plus de même dans le cas où cette simultanéité n'existe pas, c'est à dire dans le cas des causes matérielle, motrice et finale [25]). Il est en effet impossible alors de construire, en prenant la cause pour point de départ, κάτωθεν comme dit Thémistius, un syllogisme dont la conclusion soit nécessaire. Entre une cause et un effet qui ne sont pas simultanés un intervalle de temps s'est écoulé, dans lequel il y a, dit Aristote, place pour l'erreur. La cause s'était produite; mais peut-on inférer de cela seul que l'effet lui-même soit venu, ou vienne, ou doive venir à l'existence? Est-ce une raison, parce que des pierres ont été taillées et des fondations établies, pour qu'une maison doive être édifié? Parce qu'on aura prouvé que Sophronisque (père de Socrate) a existé, on n'aura pas par cela seul, prouvé l'existence de Socrate. Peut-être l'effet n'a-t-il pas eu lieu ou n'aura-t-il pas lieu. Pour que la conclusion fût nécessaire, il faudrait que le moyen fût engendré simultanément à ses effets (τὸ γὰρ μέσον ὁμώγονον δεῖ εἶναι 95 a, 36 sq.), ce qui, dans les cas considérés, ne peut être. Cette incertitude relativement à l'effet d'une cause, quand l'effet et la cause ne font pas partie d'une même génération, est insurmontable, et on ne la fait pas disparaître en supposant infiniment divisible l'hiatus qui sépare le terme antécédent du terme conséquent; même si on admet la continuité de la durée, c'est à dire la fusion des limites et l'indivisibilité actuelle (Phys. V, 4, 228 a, 29 sq. et saep.; VIII, 8, 263 a, 28 sq.), il n'en est pas moins vrai que les deux termes ne sont pas fondus dans l'unité simultanée d'une même génération; ils sont liés par une consécution et c'est la réalité même des choses, c'est à dire l'expérience, qu'il faut consulter pour savoir de quelle sorte est le lien particulier qui les unit. Il est donc impossible, dans ces

---

[25]) Pour les deux premières, cf. Philop. Schol. 246 b, 26 sq., Paraphr. Riccard. ap. Wz I, 61 sq.; pour la troisième, voir Wz II, 411, car la cause finale, cela est clair, est du nombre de ces causes qui ne sont pas simultanées à leurs effets; cf. An. post. II, 12, 95 b, 25—31.

cas, de conclure nécessairement de ce qui a été à ce qui sera, ou même, plus généralement, de raisonner syllogistiquement de l'antécédent au conséquent, et, tout en nous rappelant que c'est le premier qui est la raison d'être du second, c'est de celui-ci que nous ferons partir le raisonnement. Pour obtenir une conclusion nécessaire, nous nous appuyons sur les faits, et, selon le mot de Themistius, nous raisonnons, non plus κάτωθεν, de la cause à l'effet, mais ἄνωθεν, en remontant de l'effet à sa cause[26]).

§ 21. Au reste Aristote nous explique pour quelle raison il n'en peut être autrement dans les cas dont il s'agit. — Qu'est-ce en effet que le devenir? C'est un continu, une divisibilité infinie telle que la ligne, une puissance indéterminée de se réaliser comme ceci ou comme cela. Le fait, au contraire, est analogue au point: c'est un indivisible et une limite. Or entre l'infini et le fini il ne saurait y avoir commensurabilité. En effet, tandis que le fini est toujours commensurable avec quelque unité, l'infini ne renferme aucune partie avec laquelle il soit commensurable (Phys. VI, 7, 238 a, 12—15): des points, des unités sont commensurables avec l'unité, une longueur finie avec une unité de longueur; mais la ligne comme continu et en tant que renfermant en puissance un nombre infini de points n'a pas de commune mesure; elle est incommensurable avec le point, car le point n'est pas une partie de la ligne et celle-ci n'est pas une somme de points, comme un nombre est une somme d'unités (cf. par ex. Phys. VI, 1, 231 a, 24 sq.; voir Bz. Ind. ar. 162 a, 13 sqq., 701 b, 36 sqq.). De même, le devenir, en tant qu'il enferme en lui, à titre de possibilités une infinité de réalisations, dont chacune est une unité individuellement déterminée, est incommensurable en quelque sorte avec ce qui est devenu, et, en dehors du cas de la cause formelle, le lien qui unit ainsi le réalisable au réalisé n'est pas tel que celui d'un tout aux parties qu'il contient et qu'on y peut trouver par analyse. Il ne suffit donc pas d'analyser le devenir pour y découvrir les faits comme des parties

[26]) An. post. II, 12, 95 a, 24—b, 3; cf. b, 13 sq. et b, 16—37; voir auss De Gen. et Corr. II, 11, 337 b, 14—25. La dernière phrase du premier de ces textes est particulièrement significative; Aristote y marque avec précision la nécessité de fonder le raisonnement sur l'expérience, si l'on veut éviter l'erreur dans la détermination de la relation causale: ἐπισκεπτέον δὲ τί τὸ συνέχον, ὥστε μετὰ τὸ γεγονέναι τὸ γίνεσθαι ὑπάρχειν ἐν τοῖς πράγμασιν (b, 1—3). Cf. Them. I, 86, 4 sq., 26—29, 87, 7—12. Voir en outre dans Wz I, 62 les intéressantes scolies de la Paraphr. Riccard.

dans un tout. La continuité du devenir n'est pas un total de faits discontinus: le fait est un arrêt du devenir, il en est la limite, il est la réalisation actuelle et déterminée d'une puissance indéterminée [27]).

De tout ceci il résulte que, toutes les fois que la cause et l'effet sont proprement des consécutifs, il ne faut pas espérer conclure nécessairement de la première au second, en descendant de l'un des termes à l'autre, κάτωθεν; l'analyse logique du concept de la cause est alors impossible; nous n'avons d'autre ressource que de constater empiriquement leur liaison synthétique. Mais, en revanche, une fois cette liaison établie et après que nous savons quel effet déterminé est lié à telle cause, rien ne nous empêche de remonter de celui-là à celle-ci, ἄνωθεν. Dans ce cas, en effet, nous partons de ce qui s'est produit en dernier,

---

[27]) An. post. ibid. 95 b, 3—12. Dans tout ce passage ἐχόμενον qui signifie proprement le contigu désigne le continu, τὸ συνεχές, qui est une espèce du contigu, à savoir le contigu dans lequel les limites par lesquelles les choses se touchent ne forment qu'une seule limite, Phys. V, 3, 227 a, 10—15 = Meta. K. 12, 1069 a, 5—9; cf. Wz II, 412, 413 et les commentateurs anciens. — A la fin du morceau, Aristote promet une exposition plus claire de cette question, lorsqu'il traitera du mouvement en général. Them. I, 86, 25 Sp. ne fait que répéter l'indication d'Arist.; Philop. (Schol. 247 a, 26 sq.) renvoie au livre IV de la Physique; l'auteur de la Paraphr. Riccard., mieux inspiré, renvoie aux quatre livres de la Physique qui traitent du mouvement, c'està dire aux quatre derniers; Bz, Ind. 98 a, 13 sq. fait de même, et c'est en effet l'ordinaire signification de cette indication (cf. ibid. 102 b, 15 sq.). Cependant le renvoi ne s'appliquerait-il pas plutôt, comme le pense Spengel dans son éd. de Themistius (cf. Bz, Ind. 102 b, 1 sq.), au livre VI, principalement ch. 6, par ex. 237 a, 15—28, b, 9—13, 15 sq.? — La dernière phrase (95 b, 10): ἐνυπάρχει γὰρ ἄπειρα γεγονότα ἐν τῷ γινομένῳ est interprétée par Wz II, 412 de la façon suivante: „ut linea continet puncta, ita etiam id quod fit causas, ex quibus fit, omnes easque tempore priores complectitur.“ Mais toutes les causes d'un fait peuvent-elles constituer une suite infinie (ἄπειρα) d'antécédents? La régression dans la série des causes n'est-elle pas, d'après Aristote, nécessairement finie (cf. Meta. α, 2, en entier)? Il faut donc bien noter qu'il ne s'agit que d'une infinité de puissance. En outre Wz entend toujours par γεγονός, γεγηνημένον etc. les causes passées, praeterita, quae praeterierunt. Mais ces expressions ne signifient-elles pas plutôt ici le fait, ce qui s'est passé, par opposition au devenir, à qui se fait et est en train de s'accomplir? Le devenir (τὸ γίγνεσθαι), c'est ici la possibilité indéterminée et indéfinie qui caractérise la matière (cf. Phys. III, 6, 207 a, 21 sq., 7, 207 b, 35: ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον); les faits, τὰ γεγονότα, c'est ce que la puissance est devenue, la cause après qu'elle a reçu la détermination de la forme: c'est le réel et l'actuel, objet d'une intuition, soit intellectuelle, soit sensible (cf. § 18, s. fin. et n. 21).

de ce qui est le plus voisin de l'instant présent, c'est à dire de l'effet, et nous pouvons conclure légitimement à propos de la cause. Nous ne pouvons supposer cette cause absente; car il faudrait alors faire cette étrange conjecture qu'une autre cause a agi, qui n'est pas la cause reconnue par nous (An. post. II, 16, 98 b, 1 sq.; cf. infra § 23 s. in.). Or il s'agit maintenant non pas, en partant de la cause, de passer par une déduction continue du devenir au fait, ce dont nous avons reconnu l'impossibilité, mais de passer d'un consécutif à un autre, d'un fait présent ou passé à un autre fait antérieur, dont la relation avec un troisième fait antérieur au premier est déjà connue et s'exprime par une proposition immédiate. Je ne pouvais conclure nécessairement de l'existence de pierres taillées et de fondations établies à l'existence de la maison, car ces pierres taillées auraient pu ne pas servir, ces fondations auraient pu être abandonnées, ou bien sur leur base aurait pu s'élever une maison qui ne serait pas celle dont je parle. Mais, si je sais par expérience ou par ouï-dire que cette maison a été construite, et, d'autre part, qu'une maison ne peut être bâtie sans fondations et sans pierres, je puis à bon droit en conclure que les fondations et les pierres ont existé [28]).

§ 22. A ces remarques se rattache une autre observation très importante. De ce que nous venons de voir il résulte que, dans certains cas, le moyen-terme, tout en étant la cause de la conclusion n'est pas, dans la réalité, une cause, mais un effet. Sans doute, dans l'exemple qui a été donné, le moyen-terme, les fondements, se trouve être à la fois l'effet des pierres dans la majeure et, dans la mineure, la cause de la maison. Mais rien ne nous empêcherait de considérer chaque

[28]) An. post. II, 12, 95 b, 13—21; b, 25—37. Dans les cas dont il s'agit, un terme est principe, dit Ar., à proportion qu'il est plus voisin de l'instant présent, qui est lui-même le principe du temps (b, 17 sq).: ce sont les fondements qui sont ce qu'il y a de plus voisin du présent, et de même pour la maison; aussi disons nous: puisqu'il y a des fondements, il y a eu des pierres taillées; puis qu'il y a une maison, il y a eu des fondements. L'instant présent est donc pris ici comme point de départ de la régression dans la durée, tandis que ordinairement c'est, pour Ar., la fin du passé et le principe du temps à venir, Phys. IV, 13, 222 a, 33—b, 2; cf. Bz, Ind. 492 a, 37 sqq. Le syllogisme se présentera de la même manière, s'il est relatif au futur au lieu de l'être au passé: si en effet il est vrai de dire que la maison doit exister, les fondements doivent exister auparavant et, si les fondements doivent exister, il faut que antérieurement des pierres soient taillées. Voir aussi le texte de De Gen. et Corr. cité au début de la n. 26.

prémisse comme le point de départ d'un syllogisme distinct; nous conclurions alors à l'existence des pierres par le moyen des fondations qui en sont l'effet apparent, à l'existence des fondations par le moyen de la maison qui en est le résultat visible. Notre exemple avait seulement l'avantage de montrer comment la consécution des faits peut être traduite par des syllogismes, à condition qu'on parte de ce qui est le plus près de l'instant présent, de ce qui commence actuellement d'exister, ou, en d'autres termes, de l'effet; le moyen-terme est alors un intermédiaire, non pas seulement au point de vue logique, mais aussi au point de vue chronologique: entre les pierres taillées et la maison achevée se place la pose des fondations.

§ 23. D'ailleurs le raisonnement par l'effet, s'il est indispensable lorsque la cause et l'effet ne sont pas simultanés, est au moins possible dans le cas de leur simultanéité, et c'est alors que nous comprenons le mieux quelle différence il y a, pour Aristote lui-même, entre un moyen-terme logique et une cause.

Aristote s'explique très clairement à ce sujet au début du chap. 16 du liv. II des Analyt. Post. (98 a, 35—b, 24). Dans le cas même où la cause et l'effet sont simultanés, la question se pose, dit-il, de savoir si cette simultanéité est telle que l'on puisse indifféremment faire la démonstration dans un sens ou dans l'autre, en démontrant par la cause, qui est le moyen de la démonstration, ou par l'effet, qui en est l'objet. Ainsi, par exemple, » avoir de larges feuilles « exprime la quiddité et en même temps la cause de ce fait »perdre ses feuilles«; de même l'interposition de la terre définit et explique à la fois l'éclipse de lune. Supposons que, l'effet étant donné, la cause ne le soit pas, il faudra qu'il y ait une autre cause qui agisse, en attendant, pour la première, le moment propice d'entrer en action (cf. Paraphr. Riccard. ad 98 b, 2 et 25, ap. Wz I, 65). Faut il donc penser, pour ces raisons, que la démonstration peut être réciproque et que la cause et l'effet peuvent se prouver l'un par l'autre? Si tout arbre à larges feuilles est un arbre à feuilles caduques et que la vigne soit un arbre à larges feuilles, on pourra conclure que la vigne est un arbre à feuilles caduques. Or c'est par la cause que l'on conclut ainsi, et la cause c'est le moyen. — Mais on pourrait aussi chercher à prouver que la vigne est un arbre à larges feuilles, parce qu'elle est un arbre à feuilles caduques, en raisonnant de l'effet à la cause: toute vigne, dirait-on, est un arbre à feuilles caduques; tout arbre à feuilles

caduques est un arbre à larges feuilles; donc toute vigne est un arbre à larges feuilles. Dans ce cas la raison de la conclusion, c'est le fait d'avoir des feuilles caduques, car c'est là le moyen. Faut-il donc dire que la cause et l'effet sont, lorsqu'ils sont simultanés, cause l'un de l'autre? Dira-t-on que, l'interposition de la terre étant la cause de l'éclipse de lune, réciproquement l'éclipse de lune est cause de l'interposition de la terre? Non; la cause reste chronologiquement antérieure à ce dont elle est la cause [29]). — Par conséquent, les deux démonstrations n'ont pas la même valeur, bien que, dans toutes les deux, il y ait un moyen-terme et par là même une cause (cf. Them. I, 96, 24—27 sq.; Philop., Schol. 240 a, 2—5). Mais dans le cas où on démontre par la cause réelle, et où le moyen est à la fois cause de le conclusion et cause du fait, on donne le pourquoi (τὸ διὰ τί): il y a une éclipse de lune parce que la terre s'est interposée. Dans le cas où on démontre par l'effet et où le moyen-terme est seulement cause de la conclusion, alors on atteste seulement le fait (τὸ ὅτι, cf. 8, 93 a, 35—37) [30]), sans qu'on en connaisse la raison. En effet la notion de l'interposition de la terre fait partie de la compréhension de la notion de l'éclipse, ou de sa quiddité, et la première sert à faire connaître la seconde, mais non inversement.

Nous trouvons les mêmes idées dans le chap. 13 du liv. I des Seconds Analytiques (78 a, 22 début — b, 13), où Aristote compare la connaissance du fait et celle du pourquoi. Lorsqu'on ne pousse pas la recherche jusqu' à la découverte de la cause, on obtient des syllogismes du fait, syllogismes soi-disant scientifiques (cf. 12, 77 b, 40 sqq.), dont le conclusion est vraie (τὸ ὅτι), mais sans qu'on comprenne pourquoi elle l'est (τὸ διότι). Ce premier cas est double: ou bien on prend pour moyen un terme qui n'est pas la cause propre et prochaine du majeur et le syllogisme ne part pas de prémisses immédiates; or la démonstration scientifique doit partir de propositions indémontrables, et c'est en faisant connaître la cause propre et prochaine

---

[29]) cf. Cat. 12, 14 b, 9—23: la cause est antérieure à l'effet, même dans le cas où il y a ἀντιστρόφη κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν. Cf. Ammon. 104, 2—5 Busse, qui prend pour exemple la relation du père et du fils.

[30]) τεκμηριώδης συλλογισμός, dit Philop., Schol., 249 a, 47. C'est, dans la logique d'Aristote, une des formes de l'enthymème: elle a du lait; c'est qu'elle a enfanté; il a la fièvre, c'est qu'il est malade. Cf. Rhet. I, 2, 1357 b, 4—10, 14—17. Cf. Trendel. Elem. log. Ar. § 37 (ed. VIII, p. 118 sq.). Le τεκμήριον est un σημεῖον nécessaire; voir infra n. 57.

qu'elle fait connaître le pourquoi; — ou bien le syllogisme part de prémisses immédiates, mais la démonstration, au lieu de se faire par la cause, se fait au moyen d'un des attributs qui se réciproquent avec la cause et qui se trouve être mieux connu de nous que la cause. Rien n'empêche en effet que de deux termes qui peuvent réciproquement s'attribuer l'un à l'autre, celui qui nous est le mieux connu soit parfois celui qui n'est pas cause (τὸ μὴ αἴτιον a, 29, τὸ ἀναίτιον b, 12; cf. Philop., Schol. 219 b, 27). Soit, par exemple ce syllogisme: ce qui ne scintille pas est près de nous; or les planètes ne scintillent pas; donc elles sont près de nous. On peut supposer que la majeure nous est connue par l'induction ou par la sensation [31]). Quoi qu'il en soit, le syllogisme en question est un syllogisme, non du pourquoi, mais seulement du fait; car ce n'est pas parce qu'elles ne scintillent pas que les planètes sont près de nous: c'est là un effet; mais c'est au contraire parce qu'elles sont près, qu'elles ne scintillent pas. Cependant, comme dans ce cas les deux termes peuvent au point de vue logique se réciproquer, il nous est permis de démontrer inversement l'effet par la cause et de donner ainsi une véritable démonstration du pourquoi, qui contiendra la cause prochaine en vertu de laquelle les planètes ne scintillent pas. On dira: un corps lumineux qui est près ne scintille pas; or les planètes sont près de nous; donc les planètes ne scintillent pas. Autre exemple. Voici une démonstration du fait: un astre qui, recevant sa lumière du dehors, a de telles phases est sphérique; or la lune a de telles phases; donc elle est sphérique. Mais cette démonstration du fait peut être transformée en une démonstration du pourquoi; pour cela il suffira de réciproquer la majeure et, par là, de retourner en quelque sorte le moyen de manière à avoir pour moyen non plus l'effet, mais la cause. Ce n'est pas en effet parce que la lune a de telles phases qu'elle est sphérique, mais c'est parce qu'elle est sphérique qu'elle est sujette à ces phases. On dira donc: un corps sphérique, recevant sa lumière du dehors, a de telles phases; or la lune est un corps sphérique; donc la lune a de telles phases. — Toutefois les cas où on peut ainsi substituer à la démonstration du fait la démonstration du pourquoi sont des cas privilégiés. Il en est d'autres où les deux moyens possibles ne peuvent se réciproquer et

---

[31]) Nous pouvons en effet avoir remarqué que notre regard papillote, quand il se fixe sur un objet lointain, d'où le scintillement, tandis qu'il se fixe avec fermeté sur ceux qui sont voisins de nous: cf. De Coelo II, 8, 290 a, 17—22.

où, d'autre part, ce qui nous est le plus connu, c'est l'effet: on est bien obligé alors de démontrer par l'effet et ainsi le syllogisme a beaucoup moins de valeur, il n'explique pas, il constate, ce n'est pas un syllogisme du pourquoi, mais bien seulement un syllogisme du fait[32]).

§ 24. En résumé, dans tous les cas, l'effet peut devenir le moyen-terme du syllogisme, et alors même, ce moyen-terme peut être considéré comme la cause de la conclusion. Par contre, ce que nous voyons maintenant, c'est que le moyen-terme n'est pas nécessairement, et en raison même de sa fonction logique, le symbole de la cause réelle. Cette seconde conception diffère donc profondément de la première: de ce nouveau point de vue le syllogisme ne peut plus être considéré comme une exacte expression de l'opération causale. A une relation logique d'équivalence, totale ou partielle, nous avons vu se substituer une relation réelle d'antérieur à postérieur.

§ 25. Cependant si maintenant nous interrogeons Aristote sur la raison de cette relation d'antérieur à postérieur, nous verrons que, s'il fait appel à l'expérience pour la constater, c'est dans la nature même des concepts et dans leur relation logique qu'il en trouve le fondement. Pourquoi, malgré la possibilité de réciproquer les termes, la cause reste-t-elle toujours la cause? Est-ce seulement parce que ce terme est, par nature, antérieur à celui dont il est la cause? Non, c'est parce que la cause est enveloppée dans la compréhension de l'effet, tandis que la réciproque n'est pas vraie[33]).

— Mais cette formule a besoin d'être expliquée: à première vue on pourrait croire en effet qu'elle signifie que la cause est en quelque sorte un dérivé de l'effet. En réalité il n'en est rien. Toutes les fois que nous entreprenons une recherche scientifique, nous nous trouvons en présence d'un fait concret, d'une chose existante, dont nous voulons connaître l'essence. Or il n'y a pas, selon la doctrine d'Aristote, connaissance démonstrative de l'essence (cf. An. post. II, 3—8; voir Zeller II, 2^3, 251—254). Mais, si on ne peut démontrer l'essence, il y a cependant, dit-il (An. post. II, 8, 93 a, 15—36), „un syllogisme logique de l'essence . . . Nous cherchons le pour-

[32]) Voir en outre An. post. II, 12, 95 a, 27—29 (cf. § 20 s. fin. et n. 53 fin).
[33]) Cf. An. post. II, 16, 98 b, 21—24. Voir § 23 s. med.

quoi quand le fait nous est donné; parfois même tous les deux se manifestent à nous en même temps (voir infra § 35 s. fin.); mais du moins il est impossible que le pourquoi nous soit donné avant le fait; de même évidemment la quiddité suppose aussi l'existence de la chose; car nous ne pouvons connaitre l'essence d'une chose, si nous ignorons si elle est". Or l'existence d'une chose peut se révéler à nous, soit par des attributs accidentels, soit par des attributs essentiels. Mais les premiers, ne nous permettant même pas de conclure à coup sûr l'existence de la chose, ne peuvent à plus forte raison rien nous apprendre sur son essence (cf. infra § 33, avant la n. 57). Les autres sont nécessairement liés à la nature de la chose, comme le camus qui enferme dans sa compréhension la notion de son sujet, le nez; de même l'impair par rapport au nombre (cf. Meta. Z, 5, 1030 b, 16—20, 30—32; E, 1, 1025 b, 30—34). Ceux-ci nous permettent d'obtenir une connaissance de l'essence. Ainsi, par exemple, si nous nous sommes demandé s'il y a ou non interposition de la terre, nous nous sommes demandé par là même s'il y a ou non éclipse de lune; car, si la première chose a lieu, nous dirons que la seconde existe, et l'interposition de la terre (B), étant le λόγος de l'éclipse, sera le moyen grâce auquel nous pourrons affirmer l'éclipse (A) de la lune (Γ). D'une façon générale, on cherche alors un attribut inhérent à la chose, qui en fasse connaître l'essence, en expliquant que la chose soit affirmée ou niée du sujet. „Et, quand nous avons trouvé cette raison, conclut Aristote, nous avons à la fois la connaissance du fait et celle pourquoi, pourvu que notre démonstration se fasse au moyen de prémisses immédiates[34]." Il faut donc corriger la première formule et dire, non pas que la cause est comprise dans la notion de l'effet, mais que la cause, et l'effet de cette cause dans un sujet donné, constituent la notion totale du fait ou de la chose.

§ 26. Cependant il convient d'apporter ici de nouvelles précisions. D'après ce que nous venons de voir, dans le fait total la cause

[34]) J'adopte à la l. 36 la leçon de Wz II, 396: δι' ἀμέσων, d'après Kühn, De notionis definitione qualem Ar. constituerit, 23 n., leçon confirmée par les Scolies de Theod. Prodr. (in Paris. 1917) et de la paraphr. Riccard. (Wz I, 59), — au lieu de διὰ μέσων, leçon des Mss. et des traductions latines. La justification de cette leçon résulte de ce qui suit. Voir aussi An. post. I, 13 in., 78 a, 22—26, cf. plus haut § 23 s. med. — Sur les idées qui viennent d'être exposées, consulter en outre Meta. Z, 17, 1041 b, 4—6 et An. post. II, 2, 90 a, 14—23; cf. infra § 27 s. fin., n. 40 et n. 43 s. fin.

est représentée par la quiddité ou la forme. Qu'est-ce en effet que ces prémisses immédiates qu'Aristote a déclarées indispensables? Ce sont celles qui n'ont pas besoin d'être déduites d'autre chose et dans lesquelles intervient un moyen terme qui est partie formelle de l'essence[35]. Or la cause est justement aussi ce qui nous fait pénétrer le plus avant dans la connaissance de l'essence[36]. Si au contraire le moyen-terme n'est pas une partie formelle et essentielle de la chose, mais un simple accident, alors nous connaissons seulement le fait et nous ignorons le pourquoi. Supposons en effet que nous veuillions, comme précédemment, démontrer que la lune a des éclipses et que nous prenions comme moyen-terme cette idée que, dans le plein de la lune, une ombre ne peut être produite sur le disque quand il n'y a rien d'apparent entre elle et nous. Nous dirons que cette propriété (B) appartient à la lune (Γ); que cette propriété (B) est ce qu'on nomme éclipse (A) et nous conclurons que le lune a des éclipses (c'est à dire que A appartient à Γ). Mais nous saurons seulement ainsi qu'il y a des éclipses de lune, nous ne saurons pas, encore pourquoi, et, sachant si l'éclipse existe ou non, nous ne saurons pas davantage en quoi elle consiste; pour le savoir, il faudrait chercher ce qu'est le terme B et ainsi passer de la connaissance de l'accident à celle de l'essence: est-ce une interposition de quelque corps étranger, et duquel? Est-ce une révolution de la lune, qui nous présenterait la face que n'éclaire pas le soleil (Philop., Schol. 245 b, 4—8)? Est-ce une extinction de l'astre? Quand nous le saurons, nous aurons en B, l'interposition de la terre, comme dans notre premier syllogisme (cf. § 25), une cause formelle et essentielle, un λόγος, du majeur, l'éclipse (A), et nous dirons que l'éclipse est une interposition de la terre, ce qui revient à dire que ceci est la cause de cela. — Au reste, un nouvel exemple éclairera la pensée d'Aristote. Qu'est-ce que le tonnerre? C'est une extinction du feu dans le nuage. Pourquoi tonne-t-il? Parce que le feu s'éteint dans le nuage. On pourra donc construire le

---

[35]) Si c'était une partie matérielle de l'essence, le syllogisme, remarque Theod. Prodr. (ap. Wz I, 59), serait frauduleux et imparfait.

[36]) Cette idée est bien exprimée dans une scolie marginale du Paris. 1917 (ap. Wz I, 59 ad 93 a, 32; d'après Wz I, 24, ces scolies seraient peut-être d'Eustrate, XII[e] S.): τὸ ζητεῖν εἰ ἔστι τις αἰτία δι' ἣν ἐκλείπει ἡ σελήνη καὶ τὸ ζητεῖν εἰ ἔστιν ὁρισμὸς αἰτιώδης καὶ εἰδικὸς καὶ οὐσιώδης τῆς ἐκλείψεως τῆς σελήνης οὐ μίαν ἔχει διαφοράν.

syllogisme suivant: le bruit du tonnerre (A) appartient à l'extinction du feu (B); celle-ci appartient au nuage (Γ), donc le bruit du tonnerre (A) appartient au nuage (Γ). Or dans ce syllogisme l'extinction du feu (B) apparait dans la majeure comme la cause formelle et essentielle, comme le λόγος, du majeur, le bruit du tonnerre (A). Et si le moyen était autre, toujours est-il qu'il ne pourrait pas ne pas être une cause formelle quelconque de la chose considérée (An. post. ibid. 93 a, 36 b, 14)[37]).

(Schluß folgt.)

---

[37]) Ce qui vient d'être dit nous explique pourquoi cette sorte de syllogisme est appelée logique. Dans la langue d'Aristote, λογικός désigne souvent en effet une certaine façon abstraite et non réelle d'envisager les choses, en considérant dans les essences non leur unité vraie, propre et spécifique, mais les généralités qu'elles enveloppent, suivant une méthode, non pas démonstrative, mais dialectique. Or le syllogisme en question n'est-il pas relatif à l'essence considérée dans ce qu'elle a de plus général? Et n'a-t-il pas pour objet de la démontrer grâce à une sorte de décomposition dialectique et tout artificielle, qui consiste à briser l'unité réelle de la définition? On considère en effet abstraitement, à part l'une de l'autre, une partie formelle et une partie matérielle de l'essence, de façon à conclure de la première à la seconde et ainsi démontrer l'essence (sur cette question cf. Bz. Ind. 432 a, 52 sqq. et mon livre sur la théorie platon. des Idées et des Nombres d'après Arist. (Paris, Alcan, 1908 n. 22, p. 26 sq.). Il se distingue donc de la démonstration véritable qui part de la considération de l'essence et ne prétend pas la démontrer.

II.

Über die platonischen Briefe.

Von

Rudolf Adam.

Gerade in letzter Zeit sind zahlreiche Abhandlungen erschienen, die sich mit der Echtheit und dem Quellenwert der platonischen Briefe beschäftigen. Darüber ist man nun wenigstens einig geworden, daß sie unsere wertvollste Quelle für Platos Lebensgeschichte und die Geschichte des jüngeren Dionys sind. Hinsichtlich der Echtheitsfrage dagegen gehen die Meinungen trotz aller darauf verwandten Mühe immer noch auseinander. Während der letzte Bearbeiter dieses Themas am liebsten alle Briefe als echt retten möchte, spricht sich sein Rezensent entschieden für ihre Unechtheit aus[1]). Man wäre ohne Frage weiter gekommen, wenn man einer Anregung Hermanns[2]) gefolgt wäre und den zahlreichen Entlehnungen mehr Aufmerksamkeit geschenkt hätte, die uns in einigen der Briefe den unselbständigen Nachahmer aufs deutlichste verraten. Ich möchte nun zunächst eine vollständige Liste der Entlehnungen aus Platos echten und unechten Schriften zusammenstellen und hoffe damit endgültig diejenigen zu bekehren, die noch aus Unkenntnis dieses Materials an die Echtheit des zweiten, dritten und achten Briefes glauben.

Der Fälscher des zweiten Briefes verrät sich durch seine Vorliebe für platonische Reminiszenzen; er unterbricht unbedenklich den logischen Gedankenzusammenhang, wenn ihn ein schöner Gedanke Platos zu einer Abschweifung verlockt. Er läßt Plato, das Haupt einer weitverzweigten Schule, sagen, daß niemand

---

[1]) I. Bertheau, De Platonis epistula VII a. Halle 1907; Diss.-P. Wendland, Berl. Phil. Wochenschrift 1907, 1014—1020.

[2]) Zeitschr. f. Altert. 1837, N. 37, 277 f.

außer ihm selbst etwas auf seine Lehre gäbe [3]), bloß weil dieser einmal gesagt hat, für einen Politiker gehöre viel Mut dazu, vor ein entartetes Volk zu treten: ἐναντία λέγων ταῖς μεγίσταισιν ἐπιθυμίαις καὶ οὐκ ἔχων βοηθὸν ἄνθρωπον οὐδένα, λόγῳ ἑπόμενος μόνῳ μόνος [4]). — Obwohl Dionys nach dem Zeugnis dieses Briefes das lebhafteste Interesse für Platos Philosophie zeigt, wird er dennoch vor die Alternative gestellt: εἰ μὲν ὅλως φιλοσοφίας καταπεφρόνηκας, ἐᾶν χαίρειν· εἰ δὲ παρ' ἑτέρου ἀκήκοας ἢ αὐτὸς βελτίονα εὕρηκας τῶν παρ' ἐμοί, ἐκεῖνα τίμα· εἰ δ' ἄρα τὰ παρ' ἡμῶν σοι ἀρέσκει, τιμητέον καὶ ἐμὲ μάλιστα (p. 312 B). Ganz ähnlich hatte sich der Verfasser des siebenten Briefes ausgedrückt, aber an einer Stelle, wo er dem Dionys alles echte philosophische Interesse abspricht (p. 345 B). — Den Satz: καὶ ἐγὼ εἶπον, ὅτι τοῦτο εἰ φαίνοιτό σοι οὕτως ἔχειν, πολλῶν ἂν εἴης λόγων ἐμὲ ἀπολελυκώς (p. 313 B) haben die meisten Erklärer mißverstanden; was der Briefschreiber meinte, zeigt uns die von ihm nachgeahmte Stelle des Theätet: εὖ ἐποίησάς με μάλα συχνοῦ λόγου ἀπαλλάξας, εἰ φαίνεταί σοι τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν (p. 185 C). — Im siebenten Briefe werden die Gründe auseinandergesetzt, warum sich philosophische Lehren nicht durch die Schrift verbreiten ließen. Plato habe deshalb auch keine Schrift über die obersten Prinzipien aller Dinge verfaßt. Der Nachahmer hat die Bedeutung des περὶ αὐτῶν übersehen und läßt Plato sagen, es gäbe von ihm überhaupt keine philosophischen Schriften; geistreichelnd fügt er hinzu, was für platonisch gelte, seien die Werke eines verjüngten und verschönten Sokrates (p. 314 C). — Die Anrede des Dionys: ὦ παῖ Διονυσίου καὶ Δωρίδος (p. 313 A) hat ihr Vorbild in Alc. I p. 105 D: ὦ φίλε παῖ Κλεινίου καὶ Δεινομάχης. Ebenso der Satz: ἄττεις τότε μὲν οὕτω, τότε δὲ ἄλλως περὶ τὸ φανταζόμενον . . καὶ τοῦτο οὐ σοὶ μόνῳ γέγονεν (p. 313 B C) in Alc. I p. 118: ἄττεις ἄρα πρὸς τὰ πολιτικὰ πρὶν παιδευθῆναι. πέπονθας δὲ τοῦτο οὐ σὺ μόνος. — Auch p. 311 C: ὅτι ἔστι τις αἴσθησις τοῖς τεθνεῶσι τῶν ἐνθάδε hat eine verdächtige Ähnlichkeit mit Menex. 248 B C: εἴ τις ἔστι τοῖς τετελευτηκόσιν αἴσθησις τῶν ζώντων. Wem diese Anführungen nicht genügen, mag noch p. 310 E mit Leg. 12, 957 D vergleichen; ferner p. 311 C mit Conv. 208 D; p. 311 D mit Soph. 246 D; p. 313 C mit Theät. 150 D—151 C;

---

[3]) νῦν δὲ μέγας ἐγὼ εἰμὶ ἐμαυτὸν παρέχων τῷ ἐμῷ λόγῳ ἑπόμενον: p. 310 C.

[4]) Leg. 8, 835 C.

[5]) οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστι σύγγραμμα: p. 341 C.

p. 314 B mit Leg. 10, 888 B. — Selbst der Ausdruck: τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἡ ψυχή φησιν (p. 313 A), den man für unplatonisch auszugeben pflegt, findet sein Analogon in Hipp. mai. 296 D und Conv. 192 C [6]).

Der Verfasser des dritten Briefes entnimmt sein Material größtenteils dem siebenten, den er aber gleichfalls wiederholt mißverstanden hat. Der schon genannte Abschnitt über die Unzulänglichkeit einer schriftlichen Mitteilung philosophischer Gedanken (p. 341 B—344 D) schließt mit den Worten: ἑνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γιγνώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τίς του συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἅττ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα. Hieraus schließt der Nachahmer, daß die von Dionys aus Indiskretion veröffentlichten platonischen Vorträge τὰ τῶν νόμων προοίμια gewesen wären. Daß hierbei wirklich an den bezeichneten Abschnitt des siebenten Briefes gedacht worden ist, zeigt der daraus entlehnte Satz: ἀκούω γὰρ ὕστερον ὑμῶν τινας αὐτὰ διασκευωρεῖν, δῆλα μὴν ἑκάτερα ἔσται τοῖς τὸ ἐμὸν ἦθος δυναμένοις κρίνειν (p. 316 A) [7]). Man darf daher diese Stelle unter keinen Umständen, wie es neuerdings zuweilen geschieht, für die Datierung von Platos Gesetzen verwenden. — Eine Krux für die Erklärer ist ep. 7 p. 348 A: ὁ δὲ (ἐζή) διαμηχανώμενος, τίνα τρόπον ἀνασοβήσοι με μηδὲν ἀποδοὺς τῶν Δίωνος· Der Satz bedeutet: Der aber ersann eine List, um mich bei sich zurückzuhalten (wörtlich: den auf Flucht sinnenden gefangenen Vogel in den Käfig zurückzuscheuchen), ohne mir etwas von Dionys' Vermögen auszuhändigen. Die Zurückgabe der Hälfte des Vermögens an den verbannten Dion war nämlich die ausdrücklich von Dionys zugestandene Bedingung für Platos Bleiben gewesen. Der Nachahmer hat sich nicht bemüht, in den Sinn dieser dunklen Worte einzudringen, sondern schreibt dafür frischweg: μηχανὴν . . εὗρες . . ἐμὲ ἐκφοβεῖν . . ἵνα μηδὲ ἐγὼ ζητοίην τὰ χρήματα ἀποπέμπεσθαι. — Am Schluß werden zwei Gespräche aus dem siebenten Briefe (p. 349 A und E) zu einem zusammengezogen und diese Unterredung auf den 20. Tag vor Platos Abreise verlegt. Hier hat sich der Fälscher gründlich verrechnet; denn jene Gespräche haben am Feste der Demeter (Herbst 361; vgl. Diod. 5, 4) nach dem Zeugnis des siebenten

---

[6]) ὃ οὐ δύναται (ἡ ψυχή) εἰπεῖν.

[7]) ὕστερον δὲ καὶ ἀκούω γεγραφέναι αὐτὸν περὶ ὧν τότε ἤκουσεν, οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἀκούοι . . ἄλλους μέν τινας οἶδα γεγραφότας περὶ αὐτῶν τούτων: p. 341 B.

Briefes stattgefunden, Platos Abreise aber erst kurz vor der Feier der 105. Olympiade (ep. 7 p. 350 B). — Bei der völligen Abhängigkeit des Nachahmers von dem 7. Briefe wird man sich nicht wundern, einige wörtliche Anklänge zu finden. Der Satz ἦλθον . . ἐλθὼν δὲ (οἶσθα γὰρ δὴ σὺ πάντα τἀντεῦθεν ἤδη γενόμενα) . . (p. 317 E) steht in Parallele mit ep. 7 p. 329 B: ἦλθον . . ἐλθὼν δὲ (οὐ γὰρ δεῖ μηκύνειν) . — Ferner zeigt p. 318 B Ähnlichkeit mit ep. 7 p. 347 E und p. 319 B mit ep. 7 p. 439A. — Die Abhängigkeit des 3. Briefes vom 7. darf man unbedenklich für die Textrezension verwenden. Auf das Zeugnis von ep. 3 p. 317 A wird man ep. 7 p. 338 A den Satz: Διονύσιος μὲν ἔφη μεταπέμψασθαι Δίωνα unverändert lassen und nicht etwa das μεταπέμψασθαι in μεταπέμψεσθαι umändern. Ja, nach dem Zeugnis von ep. 3 p. 316 A ist man berechtigt, in den Satz: οὐδὲν γὰρ ἔτι πλέον ᾤμην ποιεῖν (ep. 7 p. 347 E) das von der Grammatik geforderte ἄν einzusetzen. — Der Nachahmer ist so unselbständig, daß er nicht einmal für die Einleitung und den Schluß eigene Gedanken übrig hat; hier verwendet er Motive aus dem Charmides (p. 164), der Epinomis (p. 985 A) und dem Phädrus (p. 243 A). Man sollte es nicht für möglich halten, daß er selbst für einen Satz wie: τὸ μετὰ τοῦτο εἴτ' ἄνθρωπος εἴτε θεὸς εἴτε τύχη τις μετὰ σοῦ Δίωνα ἐξέβαλε (p. 316 D) ein Vorbild brauchte, nämlich ep. 8 p. 353 B. Auch zu p. 319 B: διὸ τὸ τότε σοι ὕβρισμα νῦν ὕπαρ ἀντ' ὀνείρατος γέγονεν hat offenbar Polit. 278 E Modell gestanden. — Das Schlimmste aber ist, daß er die Disposition zu seinem rhetorischen Übungsstück samt den Übergangsformeln der platonischen Apologie nachgebildet hat. Sein πρὸς δύο δή μοι διττὰς ἀναγκαῖον ποιήσασθαι τὰς ἀπολογίας deckt sich mit Apol. 18 C; τὴν οὖν ἀρχὴν ὧν εἶπον πέρι προτέρων ἄκουε πρότερον mit Apol. 18 A; σκόπει δὴ καὶ πρόσεχε πάντως, ἄν τί σοι ψεύδεσθαι δόξω καὶ μὴ τἀληθῆ λέγειν ist gleich Apol. 18 A: αὐτὸ δὲ τοῦτο σκοπεῖν καὶ τούτῳ τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μή. Selbst das wunderliche ὦ 'τᾶν (Apol. 25 C) feiert hier seine fröhliche Auferstehung.

Nach soviel Gedankenarmut sehnt man sich ordentlich danach, einmal einen verständigen Nachahmer bei seiner Arbeit zu beobachten; ein solcher ist der Verfasser d e s a c h t e n B r i e f e s. Dieser will nicht mit seiner Gelehrsamkeit, auch nicht mit seiner rhetorischen Gewandtheit prunken, sondern verfolgt offenbar einen ernsten Zweck. Er will, wie mir scheint, seinen sizilischen Landsleuten in ihren zerrütteten Verhältnissen so raten, wie ihnen Plato geraten haben würde,

und nimmt deshalb die Maske dieses großen Freundes der Sikelioten an. Da er nun bei der Schilderung der politischen Lage die Verhältnisse der Zeit Timoleons mit dem Zeitalter Dions vermengt, so muß er wohl nach der von Timoleon herbeigeführten Restauration gelebt haben, etwa in der Zeit, als der mit jenen beiden in Parallele zu setzende Agathokles die Zügel der Herrschaft ergriff. — Die Ideen aber, die Plato in der praktischen Politik verfolgte, waren in seinen Gesetzen und im 7. Briefe zu finden; diese beiden Schriften mußten also dem Nachahmer zum Vorbild dienen und sind denn auch mit achtungswürdigem Geschick benutzt worden. Es finden sich aber auch Anklänge an andere platonische Schriften. — So erinnert ταῦτα γὰρ ἀνίατα καὶ οὐκ ἄν ποτέ τις αὐτὰ ἐκνίψειε (p. 352 C) an Gorg. 525 C und Leg. 9, 872 C. Ferner ξυνάπτει δὲ ἀεὶ παλαιὰ τελευτῇ δοκοῦσα ἀρχῇ φυομένῃ νέᾳ (p. 353 D) an Leg. 6, 768 E. — εἰ μὲν δή τις . . ἄμεινον ἔχει τοῦ ὑπ' ἐμοῦ ῥηθησομένου, ἐνεγκὼν εἰς τὸ μέσον usw. (p. 353 E) an Leg. 7 p. 769 D. Näher noch berührt sich λέγω διαλεγόμενος . . ὡς ἑνὶ ἑκατέρῳ παλαιὰν ἐμὴν ξυμβουλήν (p. 354 A) mit λέγωμεν πρᾴως . . ὡς ἑνὶ διαλεγόμενοι (Leg. 7, 769 D). — Der Abschnitt von p. 354 B an (τὸν ἐφόρων δεσμόν usw.) ist nach dem Muster von Leg. 3, 690 D bis 692 A ausgeführt, wo ebenfalls der metaphorische Ausdruck δεσμός angewandt ist, aber irrtümlich die Einsetzung der Ephoren noch dem Lykurg zugeschrieben wird. Auch das p. 354 C verwandte Pindarzitat (fr. 151) finden wir Leg. 3, 690 B C wieder und das poetische δούλειον ζυγόν (p. 354 D) in Leg. 6, 770 D. Dagegen stammt der Gedanke, daß allzugroße Freiheit zur Knechtschaft führe, aus Rep. 8, 564 A. — Ferner kann die Übereinstimmung von μετρία δὲ ἡ θεῷ δουλεία . . θεὸς δὲ ἀνθρώποις σώφροσι νόμος (p. 354 E) und δουλεῦσαι τοῖς νόμοις, ὡς ταύτην τοῖς θεοῖς οὖσαν δουλείαν (Leg. 6, 762 E) unmöglich auf Zufall zurückgeführt werden; ebensowenig die von νόμος ἂν ὀρθῶς ὑμῖν εἴη κείμενος, ὄντως εὐδαίμονας ἀποτελῶν τοὺς χρωμένους (p. 355 C) mit ἔχουσι γὰρ ὀρθῶς (οἱ νόμοι) τοὺς αὐτοῖς χρωμένους εὐδαίμονας ἀποτελοῦντες (Leg. 1, 631 B). — Auch bei unserm 8. Briefe wird die Textkritik aus dem Vergleich der Nachahmung mit dem Vorbild Gewinn ziehen können. Überliefert ist p. 355 A: ἐγὼ δὲ ἑρμηνεύσω, ἃ ἐκεῖνος ἔμπνους ὢν καὶ (αὐτὸ) δυνάμενος εἶπεν νῦν πρὸς ὑμᾶς. Einige Herausgeber haben mit Recht εἶπεν in εἴποι ἂν geändert; denn die vom Verfasser des 8. Briefes nachgeahmte Originalstelle (Menex. 246 C) lautet: φράσω ὑμῖν, ἅ τε αὐτῶν ἤκουσα ἐκείνων καὶ οἷα νῦν ἡδέως

ἂν εἴποιεν λαβόντες δύναμιν. — So geht es weiter: p. 355 B erinnert an Leg. 5 p. 743 E; p. 356 D an Leg. 6 p. 767 D; p. 356 A an ep. 7 p. 333 B; p. 356 C an ep. 7 p. 337 B C; p. 357 A an ep. 7 p. 356 A. — Selbst der Vergleich am Schluß: οἷον ὀνείρατα θεία ἐπιστάντα ἐγρηγορόσιν scheint aus οἷον ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν ἀπειργασμένην (Soph. 266 C) abgeleitet zu sein. Nimmt man zu diesen zahlreichen Anklängen noch die groben geschichtlichen Irrtümer, die dem Verfasser des 8. Briefes schon längst nachgewiesen sind, so müssen auch die letzten Zweifel an der Echtheit dieses Briefes fallen, der an sich betrachtet eines Plato gar nicht unwürdig wäre.

Bei den kleinen Briefen ist die Zahl der Entlehnungen naturgemäß geringer, am zahlreichsten sind sie noch im 5. u. 11. Briefe. Das ἱερὰν ξυμβουλὴν λεγομένην in ep. 5 p. 321 C weist auf Theag. 122 B: λέγεταί γε συμβουλὴ ἱερὸν χρῆμα εἶναι. (Epicharm fr. 228). — Der Vergleich der Staatsverfassungen mit lebenden Wesen, von denen jedes seine eigene Stimme habe (321 D), hat sein Vorbild in Rep. 6, 493 B, wo freilich der Vergleich des δῆμος mit einem μέγα ζῶον bedeutend geschmackvoller durchgeführt ist. — Die Rechtfertigung Platos wegen seiner Teilnahmlosigkeit gegenüber dem politischen Leben und Treiben seiner Vaterstadt (p. 322 A) stützt sich auf dieselben Gründe wie die Rechtfertigung des Sokrates gegen ganz denselben Vorwurf in der Apologie (p. 31 C—E). — Der elfte Brief hat die Ablehnung der an Plato gerichteten Aufforderung zum Inhalt, daß er die Gründung einer Kolonie unterstützen möchte; der Verfasser zeigt sich mit Platos Gesetzen vertraut. Wenn er behauptet, die bloße Gesetzgebung genüge nicht ἄνευ τοῦ εἶναί τι κύριον ἐπιμελούμενον ἐν τῇ πόλει τῆς καθ' ἡμέραν διαίτης (p. 359 A), so erinnert dies an Leg. 12, 962 B: δεῖ . . εἴπερ μέλλει τέλος ὁ κατοικισμὸς τῆς χώρας ἡμῖν ἕξειν, εἶναί τι τὸ γιγνῶσκον ἐν αὐτῷ . . τὸν σκοπόν, ὅστις ποτὲ ὁ πολιτικὸς ὢν ἡμῖν τυγχάνει. Auch der Satz: ἀλλὰ τὸ λοιπὸν τοῖς θεοῖς εὔχεσθα (p. 359 B) deckt sich mit dem εὐχὴ δὲ μόνον λείπεται in Leg. 5, 736 D. Endlich wird der Gedanke, daß die Gründung eines Vernunftstaates nur das Resultat außergewöhnlicher Umstände sein könne (p. 359 B), in analoger Weise Leg. 4, 709 A—712 ausgeführt.

Zweifelhaft bleibt im vierten Briefe, ob der Ausdruck τῆς ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἐπιτιμίας (p. 320 A) auf Conv. 178 C zurückzuführen ist, oder im sechsten Briefe: σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ auf Conv. 197 C. Eher mag der schöne

Gedanke des neunten Briefes, daß wir nicht für uns allein geboren sind, sondern auch das Vaterland ein Anrecht an uns hat (p. 350 A), einer Erinnerung des Verfassers an Leg. 11, 923 E seinen Ursprung verdanken; oder der Schluß des zehnten Briefes: τὸ γὰρ βέβαιον καὶ πιστὸν καὶ ὑγιές, τοῦτο ἐγώ φημι εἶναι τὴν ἀληθινὴν φιλοσοφίαν, τὰς δὲ ἄλλας τε καὶ εἰς ἄλλα τεινούσας σοφίας καὶ δεινότητας κομψότητας οἶμαι προσαγορεύων ὀρθῶς ὀνομάζειν mag aus Theät. 176C herausgesponnen sein, womit es z. T. wörtliche Übereinstimmung zeigt.

Gar keine Parallelstelle finde ich für den 1. Brief, der überhaupt nicht den platonischen Stil zeigt und in den meisten Ausgaben als ein Brief Dions geführt wird; auch in dem von Christ verteidigten 13. Briefe konnte ich keine Spur einer Nachahmung entdecken. Sein Stil weicht von dem der platonischen Altersschriften völlig ab, obwohl er mit dem Sophistes und Timäus gleichzeitig abgefaßt zu sein vorgibt. Zur Ehre der Verfasser der unechten Platobriefe muß anerkannt werden, daß sie ihre Vorbilder nicht sklavisch nachgeahmt haben. Von ihnen zehren wieder mehrere Verfasser von Sokratikerbriefen, die stellenweise zu Abschreibern heruntergesunken sind. Einer von ihnen bekommt es fertig, im ganzen 12 Druckzeilen von dem Verfasser des 4. platonischen Briefes abzuschreiben. Vom 2. platonischen ist der 15. und 22. Sokratikerbrief abhängig; vom 3. hat der 1. Sokratikerbrief einen Satz entlehnt; an den 4. lehnen sich der 34. und 35. Sokratikerbrief an, an den 10. der 32. Dem letztgenannten ist auch Hermanns 18. platonischer Brief nachgeahmt, wo ein Athenodorus die Stelle des Aristodorus vertreten muß. Endlich findet sich eine Stelle aus dem 13. platonischen Briefe in einem Briefe Chions nachgebildet.

Ich komme jetzt zum siebenten Briefe (an die Freunde und Verwandten Dions), dem wichtigsten von allen, den ich trotz der beachtenswerten Einwendungen Wendlands immer noch für echt ansehen möchte [8]). Vor allen Dingen spricht für ihn, daß er nicht nur von Cicero und Plutarch, sondern auch von Sallust als platonisches Gut benutzt worden ist, was von den bisherigen Bearbeitern unsers Themas übersehen worden ist. Im 3. Kap. seiner Einleitung zum Jugurthinischen Kriege schreibt Sallust: nam vi quidem regere

[8]) Diese Einwendungen hat Wendland teils in seiner Rezension der Bertheauschen Schrift ausgeführt, teils mir in liebenswürdigem Entgegenkommen privatim zugänglich gemacht, so daß ich im folgenden darauf Rücksicht nehmen kann.

patriam et parentes, quamquam et possis et delicta corrigas, tamen importunum est, cum praesertim omnes rerum mutationes caedem, fugam aliaque hostilia portendant; frustra autem niti neque aliud se fatigando nisi odium quaerere extremae dementiae est. Die ganze Stelle ist eine Paraphrase nach ep. 7 p. 331 C D: πατέρα δὲ ἢ μητέρα οὐχ ὅσιον ἡγοῦμαι προσβιάζεσθαι . . ἐὰν δέ τινα καθεστῶτα ζῶσι βίον, ἑαυτοῖς ἀρέσκοντα ἐμοὶ δὲ μή, μήτε ἀπεχθάνεσθαι μάτην νουθετοῦντα . . . . ταὐτὸν δὴ καὶ περὶ πόλεως αὑτοῦ διανοούμενον χρὴ ζῆν τὸν ἔμφρονα· λέγειν μέν, εἰ μὴ καλῶς αὐτῷ φαίνοιτο πολιτεύεσθαι, εἰ μέλλοι μήτε ματαίως ἐρεῖν μήτε ἀποθανεῖσθαι λέγων, βίαν δέ πατρίδι πολιτείας μεταβολῆς μὴ προσφέρειν, ὅταν ἄνευ φυγῶν καὶ σφαγῆς ἀνδρῶν μὴ δυνατὸν ᾖ γίγνεσθαι τὴν ἀρίστην. Obwohl diese Stelle ein Sallust der Nachahmung und ein Cicero (ad fam. 1, 9. 18) des Zitierens wert gefunden hat, ist sie von Karsten eine schlechte Nachahmung von rep. 4 p. 425 E—426 C genannt worden. Eine auffallende Übereinstimmung nicht nur in Gedanken, sondern auch in einigen Redewendungen ist ja vorhanden; aber in der Republik ist alles präzis zusammengefaßt, der Verfasser des 7. Briefes dagegen führt denselben Grundgedanken mit der größten Weitschweifigkeit und Umständlichkeit, unter Anbringung von zahlreichen rhetorischen Floskeln durch. Dies ist aber gerade die Eigentümlichkeit der Altersschriften Platos; ganz denselben Unterschied merkt man in Platos Gesetzen, wenn sie einen in der Republik behandelten Gedanken mit geschwätziger Breite ausspinnen. Nun will Karsten in dem Abschnitt des 7. Briefes Unklarheit und innere Widersprüche gefunden haben; aber es zeigt sich bei näherem Zusehen, daß Karsten diese Unklarheit erst selbst hineingebracht hat, indem er dem hier ausgeführten Vergleich ein falsches tertium comparationis unterschob. Der Vergleich des Politikers mit dem sachverständigen Arzt basiert vielmehr darauf, daß beide dem Patienten erst eine völlig neue Lebensordnung vorschreiben, ehe sie ihre speziellen Heilmittel anwenden. Der Politiker solle sich also in schlecht regierten Staaten nicht damit begnügen, einzelne Gesetze vorzuschlagen, sondern müsse eine völlige Neuordnung der gesamten Verfassung zur ersten Bedingung seiner Unterstützung machen. — Die einzige ernste Schwierigkeit dieser Stelle findet sich, wie Wendland richtig bemerkt hat, am Ende des ganzen Abschnittes. Muß nämlich in dem Satze λέγειν μὲν, εἰ μὴ καλῶς αὐτῷ φαίνοιτο πολιτεύεσθαι das λέγειν als συμβουλεύειν verstanden werden, so setzt sich der Verfasser

mit sich selbst in Widerspruch; denn er hatte einige Zeilen vorher ausdrücklich erklärt, daß man einem schlecht organisierten Staate überhaupt keine Spezialgesetze vorschlagen dürfe. Diese Schwierigkeit aber ist sofort gehoben, wenn man unter λέγειν ein einfaches Sagen verstehen und das bei Plato so häufig fehlende αὐτό ergänzen darf. Nun bedeutet der Satz: der Staatsmann muß es sagen, wenn er glaubt, daß sich sein Vaterland in einer schlechten Verfassung befinde; d. h. er muß seine Mitbürger auf ihre schlechten politischen Zustände aufmerksam machen und dadurch zu einer Verfassungsänderung veranlassen. — Ich mußte gerade bei dieser Stelle verweilen, weil gerade sie der Kritik einen so bequemen Angriffspunkt zu bieten scheint, während sie bei der wohlwollenden Interpretation, die man jedem Schriftsteller schuldet, als völlig heil befunden werden muß. Dasselbe ist von allen Stellen zu sagen, die Karsten beanstandet hat. Es ist immer bedenklich, einen vermeintlichen Nachahmer unklar und gedankenlos zu schelten; sollte sich unser Brief schließlich doch noch als platonisch erweisen, so würden diese Vorwürfe auf den allzu selbstgewissen Kritiker zurückfallen. — Am Ende der hier behandelten Abschweifung des Briefschreibers wird den Politikern der Rat erteilt: λέγειν μὲν . . εἰ μέλλοι μήτε ματαίως ἐρεῖν μήτε ἀποθανεῖσθαι λέγων. Auch diese Stelle wäre als Ausdruck einer unmännlichen Gesinnung zum Beweise der Unechtheit des 7. Briefes gestempelt worden, wenn nicht zum Glück Sokrates in Platos Apologie (31 C—E) ganz denselben engherzigen Grundsatz ausgesprochen hätte.

Die älteste Spur einer Kenntnis des 7. Briefes, die sich bei einem Schüler Platos, dem Aristoxenus, findet, ist bisher ebenfalls übersehen worden. Aristoxenus nämlich sagt mit Bezug auf Platos 3. Reise: ἐν γὰρ τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ ἐπανίστασθαι καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ τινας περίπατον ξένους ὄντας[9]). Der Ausdruck πλάνη, der hier unklar ist, läßt sich nur durch die Beziehung auf eine Äußerung Platos oder eines andern bekannten Schriftstellers rechtfertigen. In unserm Briefe nun sind Platos Reisen mit den Irrfahrten des Odysseus (p. 345 E) verglichen. Plato lehnt nach seinem Zeugnis die Beteiligung an der sizilischen Expedition seines Freundes Dion ab: μεμισηκὼς τὴν περὶ Σικελίαν πλάνην καὶ ἀτυχίαν. —

Ich muß nun auf eine etwas ermüdende Untersuchung über die Gründe eingehen, mit denen man die Echtheit des 7. Briefes bestritten

[9]) Euseb. Praep. ev. 15. 2 vgl. mit Aristoteles II p. 324 Dind.

hat. Was zunächst den Stil anbetrifft, so haben neuere Untersuchungen seine auffallende Übereinstimmung mit dem der platonischen Altersdialoge erwiesen. Insbesondere zeigt sich diese Übereinstimmung gerade in den von Karsten (p. 52) gerügten rhetoricae argutiae, der inanis verborum redundantia, den periodi male compositae, den verbis impropriis et compositis. Wenn die Eigentümlichkeiten im Gebrauch von περί, σχεδόν, τίς und dem periphrastischen Gebrauch des Participiums noch stärker als in den Leges hervortreten, so läßt sich dies aus der noch späteren Abfassungszeit des Briefes erklären. Entschieden zu weit geht Karsten mit seiner Behauptung: cum sublimis esse vult, fit inflatus, cum venustus, fit affectatus; denn Cicero, gewiß ein Meister des literarischen Urteils, hat den Brief einmal eine praeclara epistula genannt. In seinem Bestreben, alles schlecht zu finden, tadelt Karsten Worte und Redewendungen, die bei einem Äschylus oder bei Plato selbst vorkommen. Er nennt den Ausdruck Διὸς τρίτου σωτῆρος χάριν (p. 334 E) eine Verdrehung des sprichwörtlichen τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι. Sein Tadel trifft neben dem Briefschreiber keinen Geringeren als Äschylus, bei dem uns καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος und τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου σωτῆρος begegnet[10]); auch das als ungewöhnlich beanstandete ξύμφρων finden wir bei Äschylus wieder[11]). — Bei Plato findet sich zwar kein δυναστεύοντες (p. 325 B) zur Bezeichnung von demokratischen Machthabern, aber Leg. 4, 710 E lesen wir dafür das gleichbedeutende δυνάσται. — ὑπὸ τὸν οὐρανόν (p. 326 B) kommt auch Tim. 23 C vor; ἁπάσῃ μηχανῇ (p. 349 A) im Sinne von: „möglichst schnell" steht Leg. 4, 713 E. Das τῶν Διωνείων φίλων (p. 334 C) entspricht dem ὁ Κλεινίειος οὗτος im Gorg. 482 A; κατὰ τρόπον ὀρθῇ ὁδῷ (p. 330 C) dem κατὰ τρόπον ὀρθῶς in Leg. 11, 931 A; πένθει μυρίῳ (p. 351 E) dem ἐν μυρίᾳ πενίᾳ εἰμί in Apol. 41 C; τρίτον τρίτοις (p. 334 C) ist in Parallele zu stellen mit τρία τριχῇ (Tim. 52 D) und τὸ δεύτερον δευτέρως (Leg. 3, 696 E); τῆς μεταβολῆς προὔστησαν (p. 324 C) hat sein Analogon in Leg. 3, 81 A: ἐν ταύτῃ τῇ μεταβολῇ τῆς πολιτείας οἰκήσουσι. Eine Konstruktion wie δεῖν πειρατέον εἶναι (p. 328 C) haben wir Rep. 7, 535 A und Alc. II p. 144 D. In dem Gebrauch von ἀποσώζειν (p. 330 D) ist gar nichts Ungewöhnliches enthalten; es steht hier nicht intransitiv, sondern hat zum Objekt ein zu ergänzendes

[10]) Suppl. 27 u. Eum. 759.

[11]) Agam. 109 u. Cho. 786.

αὐτούς, wie schon C. Fr. Hermann gesehen hat. Ungewöhnliche Worte und Redewendungen wären eher als ein Beweis für die Echtheit anzusehen; denn Plato hat dafür in seinen späteren Schriften eine besondere Vorliebe. Warum sollte also auch ein Plato nicht ἣν ἡλικίαν γέγονε (p. 324 A) nach der Analogie von δέκα ἔτη γεγονώς bilden dürfen und περὶ πλείονος ἠγαπηκώς analog dem bekannten περὶ πλείονος ποιεῖσθαι (oder ἡγεῖσθαι)? Auch Isokrates (4, 46) gebraucht einmal ἀγαπᾶν in der Bedeutung von wertschätzen. — ἀμήχανος verbindet Plato gewöhnlich mit einem Akkusativ; aber Apol. 41 C lesen wir ἀμήχανον εὐδαιμονίας und Phileb. 47 D: ἐν πᾶσι τούτοις πλήθει ἀμηχάνοις οὖσι. Das von Karsten getadelte ἀμήχανον μακαριότητι (p. 327 C) ist demnach eine einwandfreie Konstruktion. — Nicht auf Rechnung des Briefschreibers setzen dürfen wir das ungewöhnliche ὑπάρξει γιγνόμενα und ἕξει γιγνόμενον (p. 379 C); denn diese beiden seltsamen Bildungen stehen in einem Zitat aus einem Briefe des jüngeren Dionys. — Einzelne Anstöße werden durch Emendation beseitigt werden dürfen; für das von ihm mißbilligte πολλοῦ δεῖ (p. 344 C) vermutet Wendland schon selbst ὀρρωδεῖ; das von ihm als unklar bezeichnete αὐτῶν (p. 343 A) haben Sauppe und Hercher in αὖ geändert. Für das von Wendland außerdem noch beanstandete ἔχοντ' ἐστίν (p. 326 A), βεβοηθημένον ἐγεγόνει (p. 347 E) und die Elision des Femininums zu σμίκρ' (p. 335 E) habe ich augenblicklich noch keine Belege zur Hand; ich möchte es aber nicht wagen, diese Ausdrücke für unplatonisch oder gar ungriechisch zu erklären. Nach den obigen Ausführungen wird man wohl die Hoffnung aufgeben müssen, die Unechtheit des 7. Briefes aus dem Sprachgebrauch beweisen zu können.

Ein zweiter Vorwurf Karstens ist der, daß sich in unserm Briefe Unklarheiten und Widersprüche finden. So z. B. verspreche Theodotes, seinen Neffen Herakleides zu einer Unterredung herbeizuschaffen, und sage doch bald darauf ausdrücklich, daß er seinen Aufenthalt nicht kenne. Des Rätsels Lösung ist einfach: Theodotes brauchte nur andere Personen zu kennen, die um den Aufenthalt des Flüchtlings wußten. Außerdem gibt er ja sein Versprechen auch nicht bestimmt, sondern erklärt (p. 348 C): ἐὰν ἐγὼ γένωμαι δεῦρο Ἡρακλείδην κομίσαι δυνατός. Es kann Karsten der Vorwurf nicht erspart werden, daß er die platonischen Briefe etwas flüchtig gelesen hat. Manche seiner vermeintlichen Unklarheiten stammen daher, daß er sich nicht gründlich genug über den Sprachgebrauch orientiert hat.

αἰσχύνεσθαι (p. 324 E) bedeutet sich scheuen und nicht sich schämen; πείθειν (p. 348 C) heißt nicht überreden, sondern zu überreden suchen; πεντήκοντά τινες (p. 324) sind ein Stücker Fünfzig und nicht 50 unbekannte Leute [12]). ἄνδρα πρεσβύτερον (p. 324 D) ist eine urbane Wendung für γέροντα und βουλεύσεσθαι πολλάκις (p. 324) eine höfliche Form der Ablehnung; κατὰ τύχην (p. 326 D) ist nicht temere, sondern θείᾳ τινὶ τύχῃ, wie Plut. Dio 4 richtig übersetzt hat. Den Satz κακὸν γὰρ καὶ ἀγαθὸν οὐδὲν λόγου ἄξιόν ἐστι τοῖς ἀψύχοις (p. 334 E), den sich Karsten nicht deuten kann, erläutert uns eine Parallelstelle aus Arist. Eth. Nic. 3, 9. 1115 a 27: οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι.

Ein dritter Vorwurf Karstens ist der, daß der Briefschreiber gegen historische Tatsachen verstoße. Er nimmt daran Anstoß, daß statt der 30 athenischen Gewaltherrscher deren 51 genannt sind (p. 324 C); er konnte freilich nicht ahnen, daß uns die Schrift des Aristoteles vom Staat der Athener diese Angabe bestätigen würde [13]). Wenn p. 332 C die Dauer des athenischen Seebundes auf 70 Jahre (statt 65) angegeben wird, so hat sich eben Plato die Freiheit genommen, nach oben abzurunden, wie Isokrates Paneg. 106. — Daß der etwa 25jährige Dionys (p. 328 B) als νέος bezeichnet wird, entspricht nicht ganz unserm Sprachgebrauche; aber Plato rechnet Leg. 11, 932 B die νεότης bis zum 30. Lebensjahre. — Daß Darius sein Reich in 7 Teile geteilt und nur den 7. Teil unmittelbar verwaltet habe, muß als ein Mißverständnis bezeichnet werden; aber dasselbe Mißverständnis begegnet uns Leg. 3, 695 C. Wenn dagegen Karsten (p. 138) den Briefschreiber sagen läßt, Plato habe erst nach seiner 2. sizilischen Reise mit Archytas Freundschaft geschlossen, so ist das ein Irrtum. Der Satz ξενίαν καὶ φιλίαν Ἀρχύτῃ καὶ τοῖς ἐν Τάραντι καὶ Διονυσίῳ ποιήσας ἀπέπλεον (p. 338 C) bedeutet: Plato habe noch vor seiner Abreise zwischen Dionys einerseits und Archytas nebst den übrigen Tarentinern andrerseits Freundschaft und Gastfreundschaft hergestellt.

Ich komme nun zu den sachlichen Widersprüchen zwischen dem 7. Briefe und den echten platonischen Schriften, die Karsten nachgewiesen zu haben glaubt. Plato hatte p. 331 D verlangt, daß kein Bürger eine Verfassungsänderung auf gewaltsamem Wege

---

[12]) Thuc. 7 34: ἑπτά τινες.

[13]) c. 35: προσελόμενοι σφίσιν αὐτοῖς τοῦ Πειραιέως ἄρχοντας δέκα καὶ τοῦ δεσμωτηρίου φύλακας ἕνδεκα.

anstreben solle. Derselbe Grundsatz wird Polit. 296 A (mit einem ἴσως) zugestanden, aber hinzugefügt, daß der ideale Herrscher den Bürgern gegenüber Gewalt üben dürfe (p. 297 A). Hier hätte Karsten keinen Widerspruch finden dürfen; denn Polit. 296 A enthält ja keine Aufhebung der ep. 7 p. 331 D aufgestellten Regel, sondern nur ihre Ergänzung durch die einzige erlaubte Ausnahme. — Wenn Karsten ferner (p. 75) behauptet, daß Plato der sinnlichen Liebe niemals die Bezeichnung als aphroditisch abgestritten habe, so wird er durch Philel. 12 D widerlegt [14]. — Weiter findet Karsten einen Gegensatz zwischen Polit. 293 A und dem p. 337 A erteilten Rat, daß die Syrakusaner aus ihrer Mitte 50 Gesetzgeber wählen möchten; dieser Gegensatz ist nur dadurch entstanden, daß Karsten hier der schlechteren Lesart gefolgt ist. cod. A dagegen überliefert: χρὴ αὐτοὺς ἐν αὐτοῖς ἄνδρας προκρῖναι, τῶν Ἑλλήνων οὓς ἂν πυνθάνωνται ἀρίστους ὄντας. —

Als wir oben von den übrigen Briefen handelten, haben wir die Entlehnungen aus platonischen Schriften für den sichersten Beweis der Unechtheit eines Briefes erklärt Man darf aber nicht jede Parallelstelle, wie es Karsten tut, ohne weiteres für eine Nachahmung ausgeben. Diese Parallelstellen sprechen häufig gerade für die Echtheit, indem sie sich ohne Schwierigkeit in Platos Ideenwelt und Darstellungsweise einfügen. Unter die Entlehnungen rechnet Karsten p. 342 A: ἔστι τῶν ὄντων ἑκάστῳ . . . τρία· τέταρτον δ' αὐτή. πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ, ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθές ἐστιν. ὧν ἓν μὲν ὄνομα· δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἴδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη, Dieser Satz soll aus Leg. 10, 895 D stammen: ἆρ' οὐκ ἂν ἐθέλοις περὶ ἕκαστον τρία νοεῖν; ἓν μὲν τὴν οὐσίαν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ ὄνομα. Ebensogut hätte Karsten Parm. 142 A anführen können: οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ (τῷ μὴ ὄντι) οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. Hier liegt nirgends eine Nachahmung vor; es ist nur dieselbe Theorie, die bald mehr bald weniger ausführlich angedeutet wird. — Wie sehr die Lehrsätze unsers Briefes bei aller Selbständigkeit in der Form Platos Eigentümlichkeit veranschaulichen, zeigt u. a. die p. 342 B angegebene Definition des Runden: τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντῃ, λόγος ἂν εἴη ἐκείνου, ᾧπερ στρογγύλον καὶ περιφερὲς ὄνομα καὶ κύκλος. Ganz ähnlich lautet diese Definition Tim. 33 B: σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς

[14]) ἣν ὅδε Ἀφροδίτην μὲν λέγεσθαί φησι, τὸ δ' ἀληθέστατον αὐτῆς ὄνομα ἡδονὴν εἶναι.

τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον und Parm. 137 E: στρογγύλον γέ πού ἐστι τοῦτο, οὗ ἂν τὰ ἔσχατα πανταχῇ ἀπὸ τοῦ μέσου ἴσον ἀπέχει. —

Wendland glaubt dem Verfasser des 7. Briefes gar Entlehnungen aus Xenophon nachweisen zu können. Den Satz (p. 331 C): πατέρα ἢ μητέρα οὐχ ὅσιον ἡγοῦμαι προσβιάζεσθαι μὴ νόσῳ παραφροσύνης ἐχομένους führt Karsten auf Leg. 9, 881 B zurück, Wendland dagegen auf mem. 1, 2. 49[15]). Letzterer meint auch, p. 324 E werde der Umschwung der Stimmung gegen die 30 Tyrannen ebenso geschildert wie Hen. Hell. 2. 3. 38. Solche Stellen beweisen für sich allein zu wenig; wenn die Unechtheit des Briefes anderweitig erwiesen wäre, könnten sie allenfalls dazu beitragen, ein solches Resultat zu bestätigen.

Die größte Schwäche des Briefes, die sich nicht wegdisputieren läßt, liegt in seiner K o m p o s i t i o n; der Verfasser behält sein Ziel nicht im Auge; diejenigen Partien, die sich unmittelbar auf das Thema beziehen, werden von endlosen Abschweifungen überwuchert. Die Erklärung dieser Wunderlichkeit ist schon von Karsten gefunden: Plato bemüht sich vergebens an der Fiktion eines Privatbriefes festzuhalten, während die apologetische Tendenz, deretwegen der Brief eigentlich nur geschrieben ist, sich immer wieder hervordrängt und jene Absicht durchkreuzt. Wendland nennt das eine Stillosigkeit, für die es keine Analogie gäbe. Ich möchte dagegen nur einwenden, daß sich Plato nicht immer frei von Stillosigkeiten gehalten hat; seine größte Stärke zeigt er bekanntlich im Dialog, seine größte Schwäche ist wohl aber die Komposition größerer Partien. Bei seinen Gesetzen mag man die Ungleichmäßigkeit daraus erklären, daß ihnen die letzte Feile fehlt. Aber wie will man im Gorgias und Phädrus das Mißverhältnis zwischen der ersten und letzten Hälfte rechtfertigen? Auch beim Menexenus begreift man den Zweck der satirischen Einleitung nicht, da die den Kern bildende Leichenrede von den Hörern doch wohl ernst und nicht ironisch genommen werden soll und auch das Schlußgespräch den vollen Ernst ohne die leiseste Spur von Ironie zeigt.

Nachdem wir uns nun so lange in polemischen Erörterungen bewegt haben, wird der folgende Teil Fragen behandeln, die für alle Platoforscher von allgemeinem Interesse sein müssen, nämlich die Andeutungen, die uns der Verfasser des Briefes über die A b -

---

[15]) ὃς ἂν τολμήσῃ πατέρα ἢ μητέρα . . τύπτειν μὴ μανίαις ἐχομένους u. ἀλλὰ Σωκράτης γ᾽, ἔφη ὁ κατήγορος, τοὺς πατέρας προπηλακίζειν ἐδίδασκε . . φάσκων . . κατὰ νόμον ἐξεῖναι παρανοίας ἑλόντι καὶ τὸν πατέρα δῆσαι.

fassungszeit von einzelnen platonischen Schriften macht. Von der größten Bedeutung für die Lösung der platonischen Frage ist bekanntlich eine Stelle am Anfang des Briefes, worin behauptet wird, Plato habe seine politischen Reformideen schon vor seiner 1. sizilischen Reise (388) gehabt, ja sogar in irgendeiner Form veröffentlicht. Wie ein Zitat wird diese Stelle (p. 326 A) eingeführt: λέγειν τε ἠναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστι τά τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν· κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ. Die Originalstelle (Rep. 5, 473 D) lautet: ἐὰν μὴ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ . . οἱ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς . . οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα . . τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. Diese Stelle der Republik wird auch Leg. 4, 712 A paraphrasiert: ὡσαύτως δὲ καὶ ξυμπάσης δυνάμεως ὁ αὐτὸς πέρι λόγος, ὡς ὅταν εἰς ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ ξυμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων φύεται γένος, ἄλλως δὲ οὐ μήποτε γένηται. Das Zitat unsers Briefes entspricht genau dem aus den Gesetzen; während in der Republik der Stil noch klar und durchsichtig ist, wird der Ausdruck in den beiden späteren Schriften geschraubt und gewunden.

Da nun Platos Republik in der uns erhaltenen Redaktion unmöglich aus der Zeit vor 388 stammen kann, so sind wir durch das Zeugnis des 7. Briefes zur Annahme einer doppelten Ausgabe genötigt. Die ältere Ausgabe muß noch ganz auf dem Boden der Sokratik gestanden haben, wie die um 390 verfaßten Dialoge Hippias minor und Protagoras. Wir dürfen hier noch nicht die charakteristischen Merkmale der rein platonischen Ethik voraussetzen, weder die Unterscheidung einer höheren philosophischen Tugend von der niederen volkstümlichen, welche die notwendige Vorbedingung jener wäre, noch die damit zusammenhängende Unterscheidung der ἐπιστήμη (auf die jene sich gründe) von der ἀληθὴς δόξα (womit sich diese begnüge). Noch weniger wird man hier die Dreiteilung der Seele finden wollen, auf die Plato in der Republik seine Theorie von den 4 Kardinaltugenden gründet. Diese Einteilung der Tugenden fand später in der Lehre von der κοινωνία τῶν γενῶν ihre dialektische Begründung; denn diese Lehre sollte das Rätsel erklären, wie sich die eine Tugend unbeschadet

ihrer Einheitlichkeit (als Idee) in Unterarten (d. i. Einzeltugenden) gliedern könne. Natürlich mußte in jener älteren Ausgabe auch die Lehre von der Gewöhnung zu jener niederen Tugend durch Musik und Gymnastik fehlen. Nur das, was nach Abzug der hier angedeuteten Partien von der uns noch vorliegenden Redaktion übrig bleibt, dürfen wir als den ursprünglichen Kern der platonischen Republik ansehen. Das ist in der Hauptsache unser 4. und 5. Buch, wozu noch einzelne Kapitel aus dem 2. und 3. zu rechnen wären. Dies sind also jene rätselhaften duo fere libri des Gellius (Noct. Att. 14, 3), qui primi in vulgus exierant. Gerade sie enthalten eigentümlicherweise die kommunistische Theorie, welche dem Aristophanes den Stoff zu seinen Ekklesiazusen dargeboten hat. — Man hat es für undenkbar erklärt, daß sich Aristophanes in der genannten Komödie auf die Lieblingstheorie seines Parteigenossen Plato bezogen haben könnte, der ihn selbst in seinem Gastmahl so wohlwollend behandelt. Diese Ansicht beruht auf einer Verkennung der Tendenz jener Komödie. Aristophanes will Platos Lehre gar nicht ad absurdum führen; er billigt sie im Gegenteil. Die ganze Wucht seiner Satire soll den athenischen Demos treffen, der so erhabene Gedanken nicht fassen könne und seiner Gewohnheit nach das Edle in den Schmutz der eigenen Niedrigkeit herabziehe.

Der kommunistische Idealstaat Platos basiert auf 2 Grundideen, der Idee der Arbeitsteilung und dem pythagoräischen Grundsatze: κοινὰ τὰ φίλων. Mit Pythagoräern ist Plato schon bei Lebzeiten des Sokrates in Berührung gekommen, das Prinzip der Arbeitsteilung beobachtete er in dem lacedämonischen und kretischen Kastenwesen, in vollkommenster Durchführung aber in Ägypten. Wir werden dadurch auf die Vermutung geführt, daß er den Plan zu seiner Republik von der ägyptischen Reise mitgebracht hat. Diese Annahme wird uns erfreulicherweise durch Zeugnisse der Alten bestätigt. Der Philosoph Crantor spricht es unumwunden aus, daß Plato seine Politik aus den ägyptischen Verhältnissen entnommen hätte [16]). Plato selbst erklärt im Timäus (24 A), daß sich in Ägypten noch am meisten Erinnerungen an den im goldenen Zeitalter verwirklichten Musterstaat erhalten hätten. Endlich deutet Isokrates in seinem Busiris (c. 17) auf Philosophen hin, welche die ägyptische Verfassung lobten und die

[16]) Proclus ad Timaeum 24.

lacedämonische für eine bloße Nachahmung derselben erklärten [17]). Können wir also das Jahr der ägyptischen Reise Platos feststellen, so haben wir damit die Abfassungsszeit der Ur-Politeia. Zu einer überraschend genauen, mit allem Bisherigen übereinstimmenden Datierung führt uns eine Angabe in der Vita Olympiodors (c. 5). Unmittelbar im Anschluß an jene ägyptische Reise wird hier erzählt: βουλόμενος δὲ καὶ τοῖς μάγοις ἐντυχεῖν, διὰ τὸ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἐν Περσίδι συνεστάναι πόλεμον μὴ δυνηθεὶς παρ' αὐτοὺς ἐλθεῖν, ἀφίκετο εἰς Φοινίκην καὶ μάγοις ἐκεῖ ἐντυχὼν παρέλαβε τὴν μαγικήν. Auch die von Hermann veröffentlichten Προλεγόμενα erwähnen die phönizische Reise in unmittelbarem Anschluß an die ägyptische und vor der sizilischen. Ein Krieg nun, der es einem Athener unmöglich macht, nach Persien zu reisen, kann nur ein Krieg des Großkönigs mit den Athenern sein; ein solcher Krieg ist i. J. 390 ausgebrochen [18]). In diesem Jahre muß also Plato aus Ägypten über Phönizien nach Athen zurückgekehrt sein. Hat er also noch in diesem Jahre seine Schrift über den Staat veröffentlicht, so konnte Aristophanes im Frühling 389 dies Ereignis auf die Bühne bringen, solange es noch aktuell war. —

Unmittelbar darauf ist Plato nach Italien und Sizilien gereist. Wenn er sein Staatsideal fertig hatte, meint Wendland mit Recht, dann mußte er versuchen, es auf diesem für seine Sache günstigen Boden zu verwirklichen; dann mußte sich aber auch bei unsern zahlreichen Nachrichten über Plato eine Mitteilung davon erhalten haben. Zum Glück liegen noch Spuren einer solchen Überlieferung vor. Plutarch (Phil. c. princ. 4) sagt von der 1. sizilischen Reise: ᾗ καὶ Πλάτων εἰς Σικελίαν ἔπλευσεν, ἐλπίζων τὰ δόγματα νόμους καὶ ἔργα ποιήσειν ἐν τοῖς Διονυσίου πράγμασι. Auch im Leben Dions (c. 5) finden wir eine derartige Andeutung, und Diod. 15, 7 sowie Themist. or. XVII p. 215 B setzen ebenfalls diese Überlieferung voraus.

Die Ur-Politeia, die uns hier beschäftigt, ist später in die große Politeia aufgegangen und deshalb aus dem Buchhandel verschwunden. In seiner großen Politeia aber finden wir Plato nicht mehr auf dem Standpunkte des sokratischen Rationalismus; er steht völlig auf eigenen Füßen und ist mit seiner Ethik, in der Hauptsache auch mit seiner

---

[17]) Auf den Busiris hat mich Pohlenz aufmerksam gemacht, der ganz ähnliche Gedanken auf der letzten Baseler Philologenversammlung vertreten hat.

[18]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. 5 § 870.

Dialektik zum Abschluß gekommen. Ich habe bereits an anderer Stelle[19]) darauf aufmerksam gemacht, daß diese für Platos weitere Entwickelung entscheidende Abwendung vom rein sokratischen Standpunkte auf der 1. sizilischen Reise erfolgt sein muß und daß uns hierfür im 7. Briefe (p. 326 B) ein bestimmtes Zeugnis vorliegt. Sie beginnt mit der Erkenntnis, daß eine geordnete Lebensweise die Grundlage einer jeden Tugend sei; daß auch in einem Staate mit verdorbenen Sitten die besten Gesetze keine Beachtung fänden: δικαίου δὲ καὶ ἰσονόμου πολιτείας τοὺς ἐν αὐταῖς δυναστεύοντας μηδ' ὄνομα ἀκούοντας ἀνέχεσθαι (p. 326 D). Sollte dieser Satz nicht der Ausdruck der üblen Erfahrungen sein, die einst Plato mit seiner Staatstheorie schon beim älteren Dionys machte? Diese neue Erkenntnis Platos tritt uns fast in allen seinen Dialogen entgegen, nur in den Dialogen Protagoras und Hippias minor habe ich keine Spur davon entdecken können. Den Übergang bildet der Dialog Gorgias, der demnach unmittelbar nach Platos Rückkehr von dieser Reise (388) verfaßt sein muß. Vielleicht finde ich noch einmal Gelegenheit, den Entwicklungsgang der platonischen Philosophie von diesem Gesichtspunkt näher zu beleuchten.

Im Anschluß daran möchte ich auf ein Zitat aus der großen Republik aufmerksam machen, das sich ebenfalls im 7. Briefe findet; es steht in einem Schreiben Dions an Plato, das p. 328 E erwähnt wird. φιλοσοφία δὲ, fragt Dion, ἣν ἐγκωμιάζεις ἀεὶ καὶ ἀτίμως φῂς ὑπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων φέρεσθαι, πῶς οὐ προδίδοται; die betreffende Stelle findet sich Rep. 7 p. 535 C: ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν. Bekanntlich hat man nach einem ganz ähnlichen Zitat in den Briefen des Plinius (c. 9 u. 12) die Echtheit des Taciteischen dialogus de claris oratoribus erwiesen.

Ein drittes Zitat könnte man p. 328 B finden: εἴ ποτέ τις τὰ διανοηθέντα περὶ νόμων τε καὶ πολιτείας ἀποτελεῖν ἐπιχειρήσοι, καὶ νῦν πειρατέον εἶναι oder p. 344 C: ὅταν ἴδῃ τίς του συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου . . Müßte man beide Zitate auf Platos Gesetze beziehen, so könnte der Brief schwerlich echt sein; denn die Leges sind auf keinen Fall vor 367/366 veröffentlicht worden. Schon das 1. Buch enthält bekanntlich eine Anspielung auf die Gewalttaten, die sich der jüngere Dionys nach seiner Vertreibung (357) in Lokroi

[19]) Über die Echtheit der platonischen Briefe. Progr. Berlin 1906.

zu schulden kommen ließ. Dagegen läßt es sich kaum bezweifeln, daß Plato in seinen Gesetzen auf die sizilischen Verhältnisse Bezug nimmt; die von ihm geschilderten kretischen Zustände stimmen völlig mit den sizilischen überein. Vor allem finden wir diejenigen Zustände auch in Sizilien vor, die Plato als besonders günstig für die Gründung von Kolonien ansieht [20]). Da Plato nun in seinen Gesetzen nicht eine zweite Utopie schaffen will, sondern reale Verhältnisse voraussetzt, so müssen sie einem bestimmten praktischen Zwecke gedient haben. Es liegt nahe, an Dions Kolonisationspläne zu denken, welche dieser Mann gerade hätte in Angriff nehmen können, als er (kurz vor seiner Ermordung) auf dem Höhepunkt des Erfolges stand (p. 351 C) und aller Schwierigkeiten in der Stadt Syrakus Herr geworden war. Wenn Plato sein Werk unvollendet gelassen hat, so kann die Veranlassung hierzu nur in dem Scheitern seiner Pläne durch Dions Ermordung gelegen haben. Wir werden also annehmen dürfen, daß Plato im Todesjahre Dions (353) an seinen Gesetzen gearbeitet hat und nahe daran war, sie zu vollenden. — Ein Zitat aus den Leges kann aber in den oben angeführten Stellen nur jemand finden, der den Ausdruck νόμοι nach eigenem Belieben, und nicht im platonischen Sinne deutet. Politeia und Leges sind nach Plato gewissermaßen nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden. Die Politeia soll den Idealstaat, die Leges den zweitbesten Staat vorstellen. Beide Schriften konnte der Verfasser in seinem Sinne ebenso als πολιτεῖαι wie als νόμοι bezeichnen. So nennt er denn auch Leg. 5, 739 C seine Republik πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, unmittelbar darauf (p. 739 E) seine Leges eine πολιτεία.

Im Anschluß hieran ist das Urteil zu erwähnen, das der Verfasser des 7. Briefes über d i e p h i l o s o p h i s c h e S c h r i f t s t e l l e r e i im allgemeinen fällt und dessen Mißverständnis in neuerer Zeit so viel zu seiner Verdächtigung beigetragen hat. Platos bevorzugtester Schüler Dionys wird dafür getadelt, daß er eine Art Lehrbuch (τέχνη: p. 341 B) über die tiefsten philosophischen Fragen (περὶ τῶν τῆς φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων: p. 344 D) veröffentlicht habe. Dieses Thema sei für eine literarische Behandlung nicht geeignet; deshalb habe auch Plato selbst nichts darüber veröffentlicht (οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστι σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται: p. 341 C). Nur die wenigsten könnten

[20]) Leg. 4, 704 B — 705 C; 708 A; 5, 736 C.

solche Mitteilungen verstehen (341 E), die große Menge mache von diesen Lehrsätzen einen verkehrten Gebrauch. — Jeder Kenner Platos merkt, daß hier von den obersten Prinzipien aller Dinge, in erster Linie von dem ἀγαθόν gesprochen wird. Nun wendet man ein, daß ja doch Plato in seinen Schriften alle philosophischen Probleme berühre, ja sogar Andeutungen über das höchste Gute mache. Ich bemerke hierzu, daß ich von Andeutungen gar nicht rede, sondern von einer besonderen philosophischen Abhandlung über dies Thema; eine solche gibt es von Plato nicht und hat es nie gegeben. — Es ist eine alte Beobachtung, daß Plato in seinen Schriften jenes Thema zwar berührt, aber sofort die Erörterung abbricht, wenn man erwarten muß, er würde darauf näher eingehen [22]). Nur einigen bevorzugten Schülern wurde die Ehre zuteil, daß er ihnen einen Vortrag über das Gute hielt; er soll hierin das μέγα καὶ μικρὸν für eines der obersten Prinzipien erklärt und das Gute schließlich dem Einen gleichgesetzt haben [23]). Aristoteles nennt diese Lehrsätze ἄγραφα δόγματα weil sie nicht von Plato selbst veröffentlicht worden sind [24]). Diese bevorzugten Hörer erhalten nun im 7. Briefe eine deutliche Rüge dafür, daß sie diese Vorträge aufgezeichnet und dadurch auch unberufenen Leuten zugänglich gemacht haben (p. 341 B u. 344 D). Solche Aufzeichnungen haben nach Plato wesentlich den Zweck der Selbsterinnerung; das sei im vorliegenden Falle unnötig, weil sich die Resultate der Untersuchung in wenige, leicht zu behaltende Sätze zusammenfassen ließen (p. 344 E). — Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen verbreitet sich der 7. Brief ausführlich über die Unzulänglichkeit einer schriftlichen Behandlung philosophischer Gegenstände; wir finden hier genau dieselben Gedanken wie im Phädrus und Kratylus. Die Schwierigkeiten dieses Abschnittes, den Karsten völlig mißverstanden hat, sind von Sauppe und Räder klargelegt worden. — Wer wie Natorp der platonischen Philosophie eine rein kritischen Charakter beilegt, muß natürlich den ganzen 7. Brief verwerfen; denn hier erscheint Plato als Besitzer wertvoller Wahrheiten, also als Dogmatiker. Ich vertraue in diesem Punkte aber mehr dem Aristoteles, für den Plato Dog-

---

[21]) Leg. 5, 739 A.

[22]) Rep. 6, 506 B. — 511 E; Tim. 28 E; Leg. 7, 821 A.

[23]) Simplic. Com. ad Aristot. Phys. 104 B; Aristoxenus Harm. Elem. t. II init.

[24]) Phys. 4, 2. 209 B.

matiker ist, als dem an sich bewunderungswürdigen Scharfsinn Natorps. Denn Aristoteles kannte seinen Lehrer nicht nur aus seinen Schriften, sondern auch von seinem mündlichen Unterricht her, dessen unvollkommenes Abbild, um mit Plato zu reden, jene Schriften darstellen.

Zum Schluß bleibt uns noch der dreizehnte Brief übrig, der durch seine Andeutungen über die Abfassungszeit einiger platonischen Schriften dem 7. an Bedeutung am nächsten kommt. So zuverlässig auch seine Angaben in allen Einzelheiten sind, vermag ich doch wegen seines unaufrichtigen, bettelhaften Charakters an eine Echtheit nicht zu glauben. Es gilt zuerst seine (wirkliche bzw. fingierte) Abfassungszeit genau zu ermitteln. Als irrig müssen wir zunächst die Ansicht Plutarchs zurückweisen, der aus einer vermeintlichen Anspielung auf die Wiederverheiratung der Gattin Dions (p. 362 E) auf eine Abfassung erst nach der 3. sizilischen Reise schließt[25]). Alle neueren Gelehrten sind sich vielmehr darüber einig, daß hierfür nur die Zeit unmittelbar nach der Rückkehr von der zweiten in Betracht kommen kann. Unser Brief scheint denen recht zu geben, die dafür den Sommer 366 annehmen. Denn die Friedensverhandlungen, zu denen Dionys die p. 363 B genannten Gesandten aller Wahrscheinlichkeit nach geschickt hat, fanden im Sommer 366 statt. Der Gesandte, der nach seiner Rückkehr vom Großkönig mit Plato gesprochen hat, wird sich wohl den hellenischen Gesandtschaften angeschlossen haben, die im Sommer 367 die weite Reise nach Susa antraten[26]).

Wenn nun der Verfasser Plato an Dionys schreiben läßt: τῶν Πυθαγορείων πέμπω σοι, so kann er dem ganzen Zusammenhange nach nur an eine soeben vollendete Schrift Platos pythagoräischen Inhalts gedacht haben[27]). Wir werden also auf den Dialog Timäus hingewiesen, worin ein Pythagoräer seine Ansicht über die Entstehung der Welt vorträgt[28]). Die in neuerer Zeit mit besonderem Eifer gepflegten sprachstatistischen Untersuchungen haben das übereinstimmende Resultat ergeben, daß der Timäus der letzten Gruppe der

[25]) Plut. Dio. 21 u. 54.

[26]) Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. 5. Bd. § 959. 961. 962.

[27]) Zu dem gen. part. τῶν Πυθαγορείων ist τὶ zu ergänzen, wie Rep. 6, 485 B; Leg. 10, 923 D; Ep. 7, 338 D.

[28]) Die folgenden Ausführungen decken sich im wesentlichen mit den Ansichten von Christ, Blass u. E. Meyer.

platonischen Schriften angehört und mit den hier neben ihm genannten Dialogen Sophistes und Politikus zeitlich zusammenfällt; charakteristisch für diese letzte Gruppe ist u. a. die ausschließliche Verwendung des fragenden ἦ πῶς statt des früher ausnahmslos angewandten ἦ οὔ. Hiermit ist die Ansicht einiger Gelehrten schon als irrig erwiesen, die den Timäus die Fortsetzung jener oben erwähnten Ur-Politeia bilden lassen. Die bei der Rekapitulation des Inhalts der platonischen Republik erwähnte τροφὴ τῶν φυλάκων und das die Lehre von den 3 Seelenteilen andeutende θυμοειδές (p. 18 A) weisen auf eine spätere Form der Lehre Platos hin, die uns erst in der großen Politeia begegnet. — Daß der Timäus frühestens nach der 2. sizilischen Reise geschrieben ist, darauf weist auch die antike Überlieferung über seinen Ursprung hin. Hermippus (bei Laert. Diog. 8, 85) berichtet nach einer älteren Quelle, daß Plato auf seiner Reise zu Dionys eine Schrift des Philolaus von dessen Verwandten erworben und bei der Abfassung seines Timäus benutzt habe; diese Überlieferung kennt auch Cicero (rep. 1, 10) und der Sillograph Timon (Gellius N. A. 3, 17). Wenn es im Anschluß daran heißt, Plato hätte zu solchen Ausgaben genügend Geld von Dionys erhalten, so kann dies nur auf den jüngeren Dionys gedeutet werden, zu dem Plato eine Zeitlang in den freundschaftlichsten Beziehungen stand. Wenn also der Verfasser des 13. Briefes die Abfassungszeit des Timäus in das Jahr 366 verlegt, so wüßte ich nicht, was uns hindern könnte, seiner Angabe Glauben zu schenken [29]).

Eine zweite dem Dionys übersandte Schrift wird mit dem Titel τῶν διαιρέσεων bezeichnet, worunter schon Christ die beiden Dialoge Sophistes und Politikus verstanden hat. Diese gehören nach Inhalt und Form mit dem obengenannten Timäus zu einer Gruppe; ferner paßt der Titel διαιρέσεις vortrefflich auf sie, da sie uns die für Platos Dialektik so wichtige Methode des κατ' εἴδη διαιρεῖν veranschaulichen sollen (Polit. 285 D). Endlich werden sie auch von Aristoteles unter diesem Titel zitiert [30]), wobei besonders auf den Ausdruck γεγραμμέναι διαιρέσεις (de part. an. usw.) Wert zu legen ist. Denn dieser Ausdruck kann nur solche Einteilungen bezeichnen, die von

[29]) Die Behauptung des Satyrus, Dio habe jene Schrift auf Platos brieflichen Wunsch gekauft (Laert. Diog. 3, 9 u. 3, 85), steht vereinzelt da; sie scheint aus einem uns nicht erhaltenen unechten Briefe zu stammen.

[30]) Vgl. Arist. de part. an. 1, 2 p. 642 b 10 u. de gen. et corr. 2, 3 p. 330 b 16 mit Soph. 220 A B u. Polit. 264 D E.

Plato selbst niedergeschrieben worden sind, wie die an anderer Stelle erwähnten ἄγραφα δόγματα solche Lehren sind, die von Platos Hörern aufgezeichnet worden sind. Der Ausdruck γιγραμμέναι διαρέσεις setzt übrigens voraus, daß es zur Zeit des Aristoteles auch ἄγραφοι διαιρέσεις gegeben hat. — Für die relativ späte Abfassung des Politikus spricht auch der 7. Brief. Der Politikus enthält dieselbe Staatstheorie, die Plato (nach ep. 7 p. 324 B u. 333 B) in Sizilien zu verwirklichen suchte. Das verfassungsmäßige Königtum ist nach Polit. 302 E die beste aller Verfassungen. Und so hat denn auch Plato dem jüngeren Dionys geraten, die Tyrannis in ein durch vernünftige Gesetze gebundenes Königtum umzuwandeln. Wenn dies Platos eifrigstes Bestreben während seines Aufenthalts in Syrakus gewesen ist, so ist es begreiflich, daß er auch von Athen aus noch seinen Einfluß in diesem Sinne geltend zu machen suchte.

Zu der Zeit, als Plato noch mit Dionys in freundschaftlichen Beziehungen stand, will der unechte 2. platonische Brief geschrieben sein. Hierin wird Dionys gebeten, einen seiner dialektischen Lehrmeister, den Philistion, nach Athen zu beurlauben; auch Speusippus schließe sich dieser Bitte an. Von diesem Philistion heißt es, daß er ein sizilischer Arzt und Lehrer des Eudoxus gewesen sei (Laert. Diog. 8, 89). Wenn nun der Komödiendichter Epikrates (Athen. 2, 54) eine Unterrichtsstunde in der Akademie schildert, worin die Schüler die Gattung des Kürbisses bestimmen sollen und für ihre Ungeschicklichkeit von einem sizilischen Arzte gescholten werden, dürfen wir wohl vermuten, daß Philistion um 365 wirklich in Athen gewesen ist und daß damals die Methode der διαιρέσεις mit besonderem Eifer von Platos Schule gepflegt wurde [31]).

Zum Schluß mag noch erwähnt werden, daß sich mit Hilfe des 13. Briefes die Abfassungszeit des Phädon auf den Sommer 367 bestimmen läßt. Er wird unter dem Titel ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ (p. 363 A) zitiert. Dionys kennt ihn bereits; er muß also, da ep. 13 unmittelbar nach Platos Rückkehr verfaßt sein will, spätestens während der 2. sizilischen Reise entstanden sein. Nun berichtet Favorinus (bei Laert. Diog. 3, 25. 27) eine Anekdote, wonach Plato diesen Dialog in

---

[31]) Athen. 2, 54: κᾆτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους u. ταῦτα δ' ἀκούων ἰατρός τις Σικελᾶς ἀπὸ γᾶς κατέπαρδ' αὐτῶν ὡς ληρούντων. Die Szene wird auf die Panathenäen verlegt, also entweder auf das Jahr 366 oder 362.

Gegenwart des Aristoteles vorgelesen hat. Eine Vorlesung einer Schrift in Freundeskreise war nach antiker Sitte gleichbedeutend mit einer Veröffentlichung. Da Aristoteles erst im Sommer 367 nach Athen gekommen ist (Dionys. v. H. ep. ad Am. 1, 5), so würde demnach Plato diesen Dialog unmittelbar vor seiner Abreise nach Sizilien verfaßt haben. Warum soll nicht auch einmal eine Anekdote an eine wirkliche Begebenheit anknüpfen? Sie muß sich gerade der Wirklichkeit aufs engste anschließen, wenn sie gut erfunden sein will und weiter kolportiert werden soll.

III.

Plato als politisch-pädagogischer Denker.[1])

Von

R. Stübe (Leipzig).

Die Erörterung eines Problems im Gedankenbereiche Platos stößt auf eigentümliche Schwierigkeiten, die teilweise durch den Stand der Platoforschung bedingt sind. — Gewiß gehört Plato zu den königlichen Geistern des Menschengeschlechtes. Aber es wäre doch verfehlt, wollte man ihn idealisieren und seine Gedanken aus ihrer geschichtlichen Bedingtheit loslösen. Er ist ein zu reicher Geist, als daß man seine Ideen in irgendeine Formel pressen dürfte. Und in seinem persönlichen Werden ist er mit dem Leben seiner Zeit vielseitig und tief verwachsen. Aus den Kämpfen und Leiden einer erregten Zeit ist sein Dichten und Denken hervorgewachsen, freilich als die Selbstdarstellung seiner überragenden Persönlichkeit. Und weil Plato ein stetig Werdender geblieben ist, deshalb ist es nicht leicht, den Gedankengehalt seines reichen Lebens mit den Mitteln geschichtlicher Erkenntnis zu erfassen. Das Persönliche läßt sich nachfühlen, aber nicht exakt beschreiben.

Mehrere Gesichtspunkte scheinen innerlich verbunden werden zu müssen, um zu einem annähernden geschichtlichen Verständnis Platos zu gelangen.

---

[1]) Die folgende Arbeit ist 1902 geschrieben. Nachdem ihr Erscheinen durch mancherlei Hemmnisse verzögert ist, erscheint sie hier wesentlich in der damals erreichten Gestalt. Die neueren Forschungen von Raeder, Platos philosophische Entwickelung, Leipzig 1905, Wendland (Preuß. Jahrb. 1908) und F. Döring, De Platonis legum compositione, Leipz. 1907, habe ich erst während des Druckes gesehen. Sie einzuarbeiten war mir nicht mehr möglich, zumal andersartige Arbeiten seit Jahren mich völlig in Anspruch nahmen. Es kann hier nur auf diese wichtigen neueren Arbeiten zur Platoforschung hingewiesen werden.

1. Zunächst hat auch Plato n i c h t die Philosophie vom Himmel herabgeholt. Tief im Boden der geschichtlichen Wirklichkeit, in seiner Zeit und in seinem Volke wurzelnd, ist er erst allmählich zu den Höhen des wahren Seins, in das Reich der ewigen Ideen emporgestiegen. Aber selbst mit seinen höchsten, abschließenden philosophischen Gedanken verbindet er Sinn und Neigung für die praktischen Aufgaben des ihn umgebenden Lebens. S e i n e Gestaltung soll durch philosophische Erkenntnis bestimmt werden. Ihn selbst aber hat die Sehnsucht zu praktischer Betätigung immer aufs neue bis in seine letzten Tage erfüllt. Gerade je älter er wird, desto mehr zeigt er sich geneigt, an die Realitäten des politischen Daseins, an die Aufgaben des Staates und der Gesellschaft Zugeständnisse zu machen. Vom „Gorgias" führt über den „Menon", den paradigmatischen „Staat", die „Kallipolis" bis zu den „Gesetzen" eine Linie, die ein unablässiges Wachsen Platons an Wirklichkeitssinn zeigt. Von der herben Absage, die der „Gorgias" an den Staat des Themistokles und Perikles richtet, an d i e Stadt, die Pindar und Thukydides als die Führerin des hellenistischen Geistes gepriesen hatten, bis zur politischen Ethik der „Gesetze" ist Plato zu einem immer tieferen Verständnis des wirklichen Lebens gelangt, ohne sich doch je selber aufzugeben. Auch dieser königliche Mann war tief mit seiner Zeit verwachsen und mit der ganzen Energie seines Denkens blieb er ihrem Leben zugewandt. — Die h i s t o r i s c h e Betrachtung der platonischen Gedanken wird diese Beziehung beachten müssen; ohne seine Umwelt ist auch Plato nicht völlig zu verstehen.

2. Damit aber soll nicht die P e r s ö n l i c h k e i t in ihrer selbständigen Größe, in ihrem geistigen Eigenwert verkannt werden. Plato war zugleich m e h r als seine Zeit; unermeßlich weit hat er über sie hinausgeführt. Mit dem Gehalt seines persönlichen Daseins bildet er eine eigne Welt. Diese Persönlichkeit um ihres eignen Wertes willen in ihrem Werden zu begreifen, ihre Gedanken als die Darstellung des inneren Lebensganges zu verstehen, ist eine besondere Aufgabe. Und nur als die Bekundung der in steter Werdelust wachsenden Persönlichkeit Platos ist d a s , was man etwa sein S y s t e m nennen darf, wirklich zu verstehen. Plato ist nicht von vornherein der Verkünder eines fertigen Lehrsystems, er war der Schöpfer eines neuen Weltbildes, das sich ihm allmählich enthüllte, indem er der Entdecker einer immateriellen Welt wurde. Aber nur allmählich erschließen

sich den Entdeckern die bisher unbekannten Räume. Auch Plato hat seine Welt nicht mit dem ersten Blick, den er in sie tat, ermessen. Er hat nicht nur sein Denken immer wieder am Leben gemessen, auch in den eigensten Schöpfungen seines Denkens hat der Dichterphilosoph Stufen der Erkenntnis durchschritten. Was er als Prophet zuerst in den Bildern seiner genialen Mythendichtung verkündet hat, das hat sich ihm oft erst nach langer Arbeit zu begrifflich bestimmter, philosophischer Anschauung gestaltet. Die persönliche Genesis ist gerade für die pädagogischen Gedanken von Bedeutung, da sie an die Wandlungen seines politischen Denkens geknüpft sind.

3. Aber in den vielgestaltigen Wandlungen, die Plato als Mensch und Künstler, als Dichter und Denker durchlebt hat, ist er doch der philosophische Genius geblieben, der eben alle Gedanken seines Lebens zur Einheit einer Weltanschauung gestaltet, sie um eine beherrschende, zentrale Idee ordnet, der im Aufbau seiner geistigen Welt ein festes Gefüge des inneren Zusammenhangs erstrebt. Gewiß hat er nicht nach einem fertigen Bauplan seinen Gedankenbau aufgeführt; aber ebensowenig bewegt er sich in dem lockeren Gefüge aphoristisch dargestellter Anschauungen, wie es bei Heraklit der Fall gewesen zu sein scheint, wie es sicher bei großen Denkern der orientalischen Kulturvölker ist, z. B. bei dem tiefsinnigen Mystiker Lao-tse. Plato strebt stets nach Begründung seiner Gedanken aus dem Zusammenhang einer einheitlichen Anschauung. Indem er in den „Ideen", d. h. den Urbildern der Dinge, das wirkliche Sein als Zweckursache der Erscheinungswelt erkennt, darf man mit vollem Recht auch von einem „System" Platos sprechen. Nur hat es nicht eine in sich gefestigte, dogmatische Gestalt, es ist vielmehr das in unablässigem Wandel begriffene Weltbild Platos. Aber das stetige Hinstreben zu einem systematischen Gedankenaufbau macht Plato zu dem schöpferischen Philosophen. Das alles wird verständlich, wenn man in Plato den schaffensfreudigen Genius erkennt, der die Gestalten seiner Welt immer wieder mit dem Schöpferwort „Es werde" ins Leben ruft.

So sehr uns also eine historisch-genetische Auffassung Platos als die unentbehrliche Grundlage erscheint, so wollen wir doch gerade von unserem Standpunkt aus nicht weniger nachdrücklich betonen, daß in allen Wandlungen der Anschauungen Platos der philosophische, auf Einheit gerichtete Trieb eine bestimmende Macht ist. Man

würde Plato zu einem allerdings höchst geistvollen Essayisten, zu einer nur literarischen Größe machen, wenn man über den Phasen seiner persönlichen Entwicklung die philosophische Einheit seines Weltbildes vergessen wollte.

Die folgende Darstellung wünscht wenigstens, die drei hier angedeuteten Gesichtspunkte hervortreten zu lassen. Den lebendigen Menschen im Zusammenhang seiner Zeit und das System des Denkers möchten wir in gleicher Weise zu ihrem Rechte kommen lassen. Freilich wäre dazu eine innere Verbindung beider Seiten nötig. Wer eine solche Darstellung Platos zu geben vermöchte, dem würde sich diese wunderbare Persönlichkeit in der Fülle ihres Lebensreichtums wie in ihrer starken inneren Einheit erschließen. Wir müssen uns hier darauf beschränken, Platos Berührungen mit seiner Zeit, die persönliche Entwicklung seines Denkens und den inneren Zusammenhang seiner politisch-pädagogischen Lehren mit den leitenden Gedanken seines Systems darzulegen. Freilich setzen wir damit an die Stelle dessen, was als Leben eine Einheit war, eine Analyse des Lebens, ein Neben- und Nacheinander. Das ist ein Fehler; aber er ist mit aller Darstellung durch das Mittel menschlicher Rede verknüpft, man kann ihn wohl mildern, aber kaum völlig aufheben. Die wissenschaftliche Betrachtung wird immer die Erscheinungen zerlegen; die künstlerische Darstellung hat den Vorzug, sie als Einheit hinstellen zu können.

I.

Plato ist nicht ohne die Voraussetzungen der Zeit zu verstehen, in die seine Jugend fällt. Es ist die Zeit des archidamischen Krieges, die von einer lebhaften geistigen Bewegung erregt war, durch welche die alten Anschauungen vielfach zersetzt wurden. Die neuen Probleme, die tief in die einzelne Persönlichkeit und ihre Lebensfragen hineingriffen, erforderten neue Wege. Sie konnten nicht sogleich gefunden werden: in dem leidenschaftlichen Ringen seiner großen Seele ist Euripides stets ein Suchender geblieben. Die herrschende Stimmung war ein skeptisches Verzichten auf prinzipielle Erörterung, wobei noch ein naives Vertrauen auf den Intellekt dazu führt, die Welt der historischen und sittlichen Realitäten mit dem „gesunden Menschenverstande" zu erfassen.

Aus dieser neuen Reflexion über Staat, bürgerliche Gemeinschaft und Erziehung, die praktisch stets miteinander verknüpft waren, deren innere Verbindung aber rational zu begründen erst in der perikleischen Zeit versucht worden ist, ist eine kleine Schrift erwachsen, die sich die Aufgabe stellt, die Institutionen der athenischen Demokratie als das Ergebnis rationeller politischer Erwägung und einzelner Entschlüsse darzustellen. Es ist nicht ohne Interesse, daß diese vielleicht älteste attische Prosaschrift, die unter den xenophontischen Schriften stehende Ἀθηναίων πολιτεία, bereits durch politische Reflexion die gymnastische und musische Bildung im Zusammenhang mit dem demokratischen Wesen, das der Verfasser der Schrift als Aristokrat lebhaft haßt, zu begreifen sucht:

„Der Demos von Athen hat die — aus der alten aristokratischen Lebensform erwachsene — musisch-gymnastische Bildung n i c h t aufgehoben. (Es ist in § 13 οὐ καταλέλυκεν zu lesen, da sonst die ganze Stelle sinnlos bleibt. Diese Besserung habe ich Wachsmuth zu danken.) Dazu hat sich das Volk bestimmen lassen durch die Einsicht, daß es wegen seiner Arbeit für den Lebensunterhalt selbst nicht imstande sei, die höhere Bildung zu pflegen, daß es aber — schon auf Rücksicht auf die Götterfeste — nicht angebracht sei, diese musisch-gymnastische Ausbildung etwa aufzuheben. So sehr sie mit der Aristokratie verwachsen war und praktisch stets ihr Vorrecht blieb, so schien es doch der Demokratie nicht passend, die alte Sitte der aristokratischen Bildung zu beseitigen; man hat sie nur den Zwecken der Demokratie eingefügt.

Mit diesen Gedanken stehen wir an den Anfängen einer politisch-pädagogischen Theorie. Die Idee, daß die Erziehung die Bildung der einzelnen Persönlichkeiten zum Ziele hat, liegt der älteren Zeit ganz fern: der einzelne ist nur als Glied seines Gemeinwesens ein lebendiger Wert, die Erziehung hat ihre Ziele nicht im Individuum, sondern im Staate. Ihm brauchbare Bürger zu bilden, ist ihre Aufgabe. Diese Verbindung zwischen politischem und pädagogischem Denken ist in der antiken Pädagogik niemals gelöst worden; sie erfährt durch Plato und Aristoteles eine gewaltige Vertiefung, bleibt aber doch auch in ihrer Ethik das wesentliche.

Uns kommt es hier darauf an, den Moment zu erfassen, in dem dieses politisch-pädagogische Denken als bewußte Theorie hervortritt. Erziehung hat es gegeben, solange es menschliche Gemein-

schaft gegeben hat; denn alle Erziehung ist die zweckmäßige Eingliederung des einzelnen in den ihm von Natur und Geschichte gegebenen Lebenszusammenhang. Die Natur selbst ist für den Menschen die stärkste und rücksichtsloseste erziehende Macht.

Anpassung an die Gesellschaft ist alle naive Erziehung. Über sie hinaus ist der griechische Geist zu einer theoretischen Auffassung der Erziehung nach ihrem Wesen und ihren Aufgaben gelangt.

Absichtlich haben wir bisher den Namen der Sophistik vermieden; aber aus ihrem eigentlichsten Wesen ist die pädagogische Theorie, die nach dem Warum und Wozu fragt, hervorgegangen.

Wie sehr aber diese Probleme die Geister erregt haben, dafür haben wir ein Zeugnis von schwerstem Gewichte. Kein griechischer Geist ist so wenig theoretisch gebunden, so scharf auf die Erkenntnis des realen Lebens gerichtet wie der Historiker Thukydides. Daß er in der berühmten Leichenrede des Perikles (II, 35—45) sich die Aufgabe stellt, das Wesen des attischen Reiches zu schildern, ist allgemein bekannt. Um so schwerer wiegt es, wenn gerade Thukydides an einer Stelle, die an Fülle und Tiefe der Gedanken vielen als das größte Stück der attischen Literatur erscheint, vielfach auf die Beziehungen zwischen dem Staatsleben und der Bildung seiner Bürger hindeutet.

Die berühmte Rede ist in ihrer Form gewiß eine freie, systematisch durchgeführte Schöpfung des Historikers. Aber sie behandelt den Perikles nicht unhistorisch. Auch der leitende Staatsmann war von der neuen Bildung tief erfaßt; Anaxagoras hat ihm innerlich nahe gestanden, den Eleaten Zeno hat er gehört und mit Protagoras hat er aus zufälligem Anlasse eine dialektische Debatte zu führen vermocht. Der politische Idealismus des Perikles befähigte ihn auch dazu, die geistigen Mächte zu würdigen, die am Leben seines Staates beteiligt waren. Es entspricht auch der Persönlichkeit des Perikles, wenn er hier ganz als Verkörperung des Staates selbst, völlig vom Leben und von den Aufgaben seines Staates erfüllt erscheint. So will er hier seinen Hörern die realen Kräfte und den sittlichen Gehalt des athenischen Staates vor die Seele stellen als eine große Mahnung. Mit den stolzen Worten: „Ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι“ (II, 41) hat er Athens bleibende, weltgeschichtliche Bedeutung geschildert. Wie sich für Perikles und Thukydides mit dem Staatsgedanken die Aufgaben der Erziehung und Bildung

verknüpfen, das zeigen die voraufgehenden Kapitel (39 und 40): Nicht die einseitige spartanische Dressur, nicht das Virtuosentum, sondern die Harmonie der physischen, geistigen und sittlichen Kräfte ist das Ideal der athenischen Bürgertugend.

Wir vermögen hier den Gedanken der Rede nicht nach allen Seiten gerecht zu werden. Worauf es ankommt, ist die Erkenntnis, daß die Verknüpfung der pädagogischen Frage mit der praktischen Staatsgesinnung und der politischen Theorie durchaus nicht von Plato erfunden ist, sondern daß sie dem wirklichen Leben angehört. Die Reflexion über diese Frage ist durch die Sophistik hervorgerufen; und ihre Interessen sind durchaus praktischer Art, sie versprechen eine Bildung, die dem Staate gute Bürger und tüchtige Führer schaffen soll. Es lebt eine Stimmung, wie sie sich auch mit dem Humanismus verknüpfte: der gewandteste lateinische Stilist und Redner wird in Italien gern als der geeignetste Diplomat angesehen und beansprucht es auch wohl zu sein, wie Franc. Filelfo.

Über dem Standpunkt des Rhetors ist Thukydides allerdings ebenso erhaben wie Perikles. Aber auch ihrem Denken hat die neue Bildung Anregungen zugeführt, die sie mit ihrer politischen Einsicht vertieften: „Φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας“ ist das sittlich-geistige Bildungsideal des perikleischen Athen. So sind sie fähig, allen edlen Gütern eines schönen menschlichen Lebens frei erschlossen zu sein ohne darin zu erschlaffen, sondern im Augenblick der Gefahr mit persönlichem Mute den Kampf gegen den Feind aufzunehmen (39, 2).

Staatsgesinnung und die persönliche Bildung haben sich hier durchdrungen. Was aber die Bildung der Aufklärung selbst zu geben suchte und erstrebte, ist nicht unbestritten geblieben.

Wir müssen hier mehrere Richtungen verfolgen, die nebeneinander herlaufen und sich vielfach befehdeten.

Das geistige Leben Athens ist ein Reflex der politischen Verhältnisse. Seit dem Siege über die Perser nimmt das geistige Leben der Nation einen gewaltigen Aufschwung und tritt mit seinen Problemen an die Öffentlichkeit. Das ist zunächst in der dramatischen Dichtung des Aischylos geschehen. Aber auch die Wissenschaft wird aus dem stillen Kreise der Forscher und ihrer Schüler in das sozial und politisch starkbewegte öffentliche Leben geführt. Die Wissenschaft selbst wurde eine politische Macht; in lebhafter Diskussion erörterte sie die Grund-

lagen der überlieferten Ordnung in Staat und Recht, Religion und Moral, die — nunmehr dem individuellen Denken ausgeliefert — aufs heftigste erschüttert wurden.

Aus der praktischen Erfahrung im demokratischen Staatsleben gewinnt der Gedanke, daß alle menschlichen Verhältnisse relativ sind, eine starke Förderung. Die Notwendigkeit von staatlicher Ordnung und Gesetzen, das Bestehen fester sittlicher Normen werden im Wandel der realen Verhältnisse ebenfalls aufgehoben. Der νόμος ist keine absolute Norm mehr, sondern eine Konvention: was das Herkommen ist — das gilt für Recht.

„Νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δικαι' ὡρισμένοι.“ Damit spricht Euripides (Hekabe 800 ff.) den relativen Charakter alles dessen aus, was der älteren Zeit als absolute Norm der sittlichen Ordnung galt. Die ionische ἱστορία, die über den Bereich der πόλις hinausschaute, hat damit die Grundlagen dieser Anschauung geschaffen.

Diese neue Weltanschauung ist in ihrem Handeln nicht mehr durch die Erkenntnis des Richtigen — die nicht erreichbar ist — bestimmt, sondern durch den individuellen Intellekt, der das unter gegebenen Verhältnissen Zweckmäßige zu erkennen sucht. Das subjektive Urteil wird der Maßstab an Stelle der festen Norm.

Damit hat die attische Kultur einen Schritt getan, der wohl ihre kühnste Leistung ist. Es ist unfraglich — um Jakob Burckhardts Wort zu benutzen — die Individualität als eine Größe eigenen Rechtes entdeckt worden. In den Mittelpunkt des Lebens tritt die Persönlichkeit mit dem Anspruche sich in der Welt durchzusetzen, ja, sich selbst zum Maßstabe aller Dinge zu machen. In diesen Zusammenhang gehört eine Kulturerscheinung wie Protagoras; er ist nicht nur der Theoretiker der neuen Bewegung, sondern hat auch d i e praktische Konsequenz gezogen, die uns hier interessiert. Die alte, an die sozialen Normen gebundene Erziehung vermochte einer Kultur, in der die Persönlichkeit sich durchsetzen will, nicht mehr zu genügen. Diese veränderten sozialen und politischen Zustände stellten an den einzelnen nicht geringe Anforderungen; die neue Zeit erforderte eine ganz andere Ausbildung der Persönlichkeit, deren Ziel nicht mehr die Eingliederung in die gleichartig durchgebildete Bürgerschaft, sondern die Entfaltung der Individualität ist, die sich selbst im Leben betätigen und durchsetzen soll. Damit ist das moderne

Erziehungsproblem als eine Frage des realen Lebens zum Mittelpunkt einer großen geistigen Bewegung gemacht.

Diese neuen Forderungen des Lebens haben nun auch eine bewußte pädagogische τέχνη ins Leben gerufen. Was die neue Bildung wollte, hat Plato keinen geringeren als den Protagoras, den geistig bedeutendsten der neuen Lehrer aussprechen lassen: „τὸ δέ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.“ (Prot. cap. 9, 318 E). Die praktische Abzweckung der Bildung, das Geltendmachen der Persönlichkeit durch die Mittel der dialektischen und rhetorischen Bildung sind die leitenden Gesichtspunkte. Dagegen ist das Verhältnis des einzelnen zum Staate gegenüber der alten Anschauung völlig umgekehrt und durch die Betonung des subjektiven Urteils des einzelnen als Maßstab des Handelns war das entscheidende Problem, die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wesen der ethischen Begriffe, zunächst beiseite geschoben.

Gegen beide Verschiebungen hat sich eine Polemik gerichtet. Auf politischem Gebiete und zugleich auf ethisch-religiösem hat die Komödie vielfach gegen die Sophistik und ihren Dichter Euripides gekämpft. Gegen den philosophischen Subjektivismus erhob sich der Mann, der durch Erkenntnis des Problems der Begriffsbildung der Schöpfer der neuen Wissenschaft geworden ist, Sokrates. Seine Gedanken hat Plato freilich in größeren Dimensionen fortgeführt.

Daß Sokrates wie Plato — dieser bis an seinen Tod mit politischen und pädagogischen Fragen beschäftigt — den Erziehungsfragen eine so lebhafte Teilnahme zugewandt haben, wird historisch erst dadurch völlig verständlich, daß diese Fragen im Mittelpunkte des geistigen Lebens standen und lebhaft diskutiert wurden — in den Häusern der vornehmen Gesellschaft ebenso wie im öffentlichen Leben und auf der Bühne. Sokrates hat als der geniale Denker die Diskussion über das Niveau der Sophistik erhoben durch die Entdeckung normativer Begriffe für die Ethik. Bei Plato finden wir eine weitumfassende Verknüpfung politischer, ethischer, pädagogischer und psychologischer Anschauungen, die in stetig sich vertiefender Gedankenführung geordnet werden und in der genialen Konzeption der Ideenlehre ihren erkenntnis-theoretischen und metaphysischen

Mittelpunkt finden. Beiden aber ist das Problem selbst von ihrer Zeit gestellt worden.

Das Zusammenfallen von παιδεία und ἀρετή, der intellektuellen und der sittlichen Bildung, hatte schon Protagoras als Ziel hingestellt. Die Erziehung baut zwar auf eine gegebene Naturanlage, sie bedarf aber zur Bildung des Urteils der Übung; „von Jugend auf muß man lernen". Die Frage nach Recht und Wert des persönlichen Urteils hat Protagoras damit gefunden; er hat sich vom naiven Subjektivismus im Prinzip frei gemacht, obgleich er das Problem der Urteilsbildung, das sofort mit Sokrates hervortritt, noch nicht recht erkannt zu haben scheint (Platos Theaetet). Auf diesem praktischen rationalistischen Standpunkte der pädagogischen Theorie steht auch Euripides. Auch er ist Individualist; die sozial gebundene Sittlichkeit bricht ihm zusammen, die Persönlichkeit erhebt sich über den Stand (Elektra 367—72); der sittliche Charakter, so sehr er durch Naturanlage bedingt ist, erfordert bewußte Bildung, die Macht der Gewohnheit beherrscht auch die persönliche Bildung (Fragm. 1027). Natur und Erziehung stehen in Wechselwirkung derart, daß die von der Natur gegebenen, im wesentlichen unveränderlichen Grundzüge des Menschen (Elektra 380, Bakch. 315 ff., Hippolyt 79 ff.) durch die Erziehung gefördert und auch wohl modifiziert werden können. Mit seiner Zeit gilt auch für Euripides:

„. . . . ἡ δ' εὐανδρία
διδακτός, εἴπερ καὶ βρέφος διδάσκεται
λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μάθησιν οὐκ ἔχει."

(Hiketiden 913—915 ed. Nauck.)

Wohl sind und bleiben die Menschen von Natur und Charakter ungleich und verschiedenen Wertes aber „τροφαί θ' αἱ παιδευόμεναι μέγα φέρουσ' εἰς τὰν ἀρετάν". (Iphigenie in Aulis 561 ff.)

Was aber diese Reflexionen über die Erziehung und ihre Aufgabe gegenüber der Gemeinschaft und der Persönlichkeit für unsre Zeit bedeuteten, welches Gewicht sie im geistigen Leben Athens hatten, das tritt erst hervor, wenn wir die Gegenäußerungen betrachten.

Der Kampf um die neue Bildung verknüpfte sich in dieser geistig ungemein erregten Zeit mit politischen und religiösen Gegensätzen und wurde mit allen Mitteln des literarischen Kampfes in größter, leidenschaftlicher Heftigkeit geführt. Wollen wir diese Bewegungen

bis in ihr Detail in derber Lebenswirklichkeit erfassen, so müssen wir uns an das treueste Abbild des athenischen Lebens und seiner Stimmungen, an die Komödie halten. Gewiß ist sie — das ist zuzugeben — eine Karrikatur, und wir brauchen nicht mit ihrem Maße zu messen. Aber wenn die Komödie wirken wollte, so mußte sie in aller Verzerrung doch das Leben selbst erscheinen lassen; nur so konnte sie wirksame Kritik üben. Ohne die Komödie ist Athen und athenisches Leben nicht allseitig zu verstehen. Damit mag es gerechtfertigt sein, wenn wir hier vor und neben Plato auch seinen genialen Antipoden Aristophanes stellen. Ein Hinweis auf Platos Symposion mag genügen, um die Bedeutung des Dichters im geistigen Leben seiner Zeit erkennen zu lassen.

Um die Gedanken der Komödie in weiterem Zusammenhange zu sehen, muß man beachten, daß die neue Bildung, die ihre Freunde besonders in den vornehmsten Kreisen fand, als aristokratisch verdächtig war; und in ihren Individualismus war sie zugleich mindestens antidemokratisch. Dieselben Kreise aber, die eifrigst demokratisch gerichtet waren, waren auf religiösem Gebiete die Altgläubigen, und nicht minder repräsentieren sie in Sitte und Kunst eine Anschauung, die stark an die Tradition der Vergangenheit gebunden ist. Die Tage der „Marathonsieger“ sind das Ideal (Aristophanes, Ritter, 1332—1334 ed. Meineke). So besaß die Demokratie in Kultusübung und religiösem Glauben, in Kunst und Sitte ihre ethischen Ideale, mit denen sie der Aristokratie und ihrem Individualismus in Denken und Handeln widerstrebte. Man will nichts wissen von den gefährlichen Neuerern. Sophokles blieb der populäre Dichter, in der schlichten und tiefen Frömmigkeit eines reinen Herzens verkörperte er die sittlichen Ideale, wie sie aus dem Staate des Perikles erwachsen waren. Nur selten hat der Demos dem Euripides den tragischen Siegerkranz gewährt. Und ebenso war und blieb der vornehme, verschlossene Perikles, vor dessen überragender Größe sich selbst der athenische Demos beugte, dem Volke fremd und wohl etwas verdächtig, während der direkt abergläubische Nikias und Kleon Vertrauen fanden. Kleon repräsentiert in seiner Person auch die Opposition gegen die neue Bildung: „ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης ὠφελιμώτερον ἢ δεξιότης ἀκολασίας, οἵ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνετωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖον ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις. οἱ μὲν γὰρ τῶν τε νόμων σοφώτεροι βούλονται φαίνεσθαι .... οἱ δὲ ἀπιστοῦντες τῇ ἐξ ἑαυτῶν ξυνέσει ἀμαθέστεροι

μὲν τῶν νόμων ἀξιοῦσιν εἶναι . . . .“ (Thukydides III, 37, 2, vgl. III, 40, 3 gegen die Redekunst). Die Worte, die hier Thukydides dem Kleon in den Mund legt, sind der klassische und die genannte Situation scharf beleuchtende Ausdruck der demokratischen Gegenströmung.

Auf diesen Grundton ist auch die Komödie gestimmt, sofern sie sich den geistigen Zeitfragen zuwendet. Die Neuerer sind ihr nicht nur willkommene Vorbilder zur Karrikatur, sie gelten ihr als die schlimmsten Feinde des alten, guten Bürgersinnes. Der Schluß der „Wolken“ fordert in unmißverständlicher Weise das Ketzergericht über die Vertreter des modernen Geistes. Die Komödie ist eine durchaus politisch-literarische Erscheinung, ihr Ideal liegt in der Zeit von Marathon (Aristophanes, Ritter; Eupolis, Demen). Indem sie für die πάτριος πολιτεία kämpft, richtet sie ihren Angriff gegen die geistigen Neubildungen des archidamischen Krieges, gegen die neue Poesie und Musik (Aristophanes, Frieden, Thesmophoriazusen 411, Frösche 405) nicht minder wie gegen die gottlose Naturphilosophie und die sophistisch-rhetorische Bildung. Schon Kratinos hatte den Kampf gegen die neue Wissenschaft mit den Πανόπται eröffnet, wahrscheinlich war das Stück gegen die Spekulationen der Naturforscher gerichtet. Den Gegensatz der altattischen, soliden Bildung für das praktische bürgerliche Leben und der neumodischen Rhetorik hat der noch ganz junge Aristophanes in den Δαιταλῆς (427) behandelt. Man sieht hier am besten, wie die verschiedenen Strömungen sich dem Erziehungsprobleme zuwandten und hier um die Herrschaft über die Zukunft rangen. Aristophanes ist niemals der Mann gewesen, die geistigen Probleme seiner Zeit mit der Energie tiefen Denkens durchzuarbeiten; er lebt durchaus von den Stimmungen seiner Zeit. An ihnen nimmt er mit allseitiger Beweglichkeit Anteil; und dem Dichter gestalten sich die Stimmungen der Zeit zu einer erstaunlichen Fülle lebensvoller, drastischer Bilder und Szenen. Bei dem unerschöpflichen Reichtum seiner Darstellungskraft gibt er das Leben wieder als einer, der selbst mitten in ihm steht. Als solcher ist Aristophanes auch der Schilderer der Bildungskämpfe seiner Zeit. Wenn sie in seinen Komödien eine so große Rolle spielen, so ist das für uns ein Zeichen, daß diese Fragen nicht der abstrakten Theorie anheimfielen, sondern das reale Leben bewegten. Den Gedanken — oder vielmehr die Stimmung —, daß die modernen Lehrer der Bildung Athens alle Tüchtigkeit durch ihre

leeren Reden und Spekulationen verderben, daß sie durch ihre rhetorischen Künste Sittlichkeit und Religion zerstören und die Jugend verderben, hat Aristophanes bekanntlich 423 in den Wolken ausgesprochen. Für unsre Betrachtung liegt der Kern nicht in der Hereinziehung des Sokrates, sondern in dem Disput der gerechten und ungerechten Rede. Das Ideal der alten guten Sitte und Bildung tritt hier der Rabulistik der Sophisten entgegen. Es ist der Gegensatz einer fest normierten Gesittung und einer relativistischen Ethik, der hier durchklingt: Masse und Individuum bilden hier die Kontraste. Der politische Kampf in Athen ist auch auf dem geistigen Gebiete geführt worden. Was wir von den Schöpfungen der attischen Komödie außer Aristophanes kennen, zeigt diesen Zusammenhang. Schon 423 hat Ameipsias im „Konnos" den Sokrates als unfähig, die Elemente der attischen Jugendbildung zu begreifen verspottet. Ähnlich scheint ihn Eupolis — vielleicht in den Κόλακες (421) — hingestellt zu haben. Hier mag sich der Angriff auf das moderne Bildungsleben in der vornehmen Jugend schon etwas verschärft zu haben, die Eupolis dann im „Αὐτόλυκος" (420?) fortgeführt hat. Die prinzipielle Verschärfung zeigt sich vielleicht in den Angriffen auf Protagoras. Daneben aber hat Eupolis den Athenern das Ideal der alten Zeit mehrfach vorgeführt, so in den „Städten", und vielleicht verbirgt sich Ähnliches unter den zahlreichen Titeln seiner Komödien.

Wenn wir mit unsern voraufgehenden Erörterungen das Hinübergreifen des politischen Empfindens und Denkens auf die Gestaltung des geistigen Lebens und die Zuspitzung der die Zeit bewegenden Fragen auf das Problem einer individuellen Bildung erkannt haben, so haben wir damit für das Verständnis Platos nicht nur die geistigen Strömungen, an die seine Erziehungslehre anknüpft, gewonnen und den Dichter-Philosophen selbst in das Leben seiner Zeit gestellt. Weit bedeutsamer ist für uns, daß dadurch die geniale Begriffsdichtung Platos selbst wirkliches Leben gewinnt. Betrachtet man sie isoliert, so ist sie vielen als ein Traum erschienen, wie ihn der „Idealist" Plato träumen mochte. Aber Platos Staatslehre ist dann doch eben nur eine — je nach dem Standpunkte — schöne oder lebensfremde „Utopie". — Wenn man aber die Staatsgebilde, wie sie Plato gedacht hat, in dem Sinne auffaßt, wie er sie selbst als Denker aufgebaut hat, so darf man den modernen Begriff der Utopie nicht auf sie übertragen. Das hat schon oft zu einer vollständigen Verschiebung der politischen

Anschauungen Platos geführt. Seine Idealstaaten — so viel sei hier voraufgenommen — sind von Plato selbst entweder als allegorische Verkörperung des grundlegenden, ethisch-politischen Begriffes der δικαιοσύνη gedacht (so ein Teil im „Staat"), oder Plato sucht einen an die historische Wirklichkeit und ihre Bedingungen angepaßten Staat zu finden, in dem sich die ethischen Postulate seiner Lehre erfüllen sollen (Gesetze.)

II.

Nachdem wir die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen für Platos Wirken kennen gelernt haben, treten wir an Platos Persönlichkeit selbst heran. Unsere methodischen Vorbemerkungen hatten uns zu der Aufgabe geführt, ein genetisches Verständnis des platonischen Systems aus dem persönlichen Werden seines Schöpfens zu erstreben.

So sehr wir diesen Gesichtspunkt prinzipiell für zutreffend und fruchtbar halten, so wird doch jeder, der sich mit Plato beschäftigt hat, zugeben, daß die so gestellte Aufgabe unlösbar ist und wohl in gewissem Grade immer unlösbar bleiben wird.

Platos Entwicklung liegt in seinen uns vollständig erhaltenen Schriften vor. Hätten wir nun die Möglichkeit, sie literarhistorisch sicher zu ordnen, so würden sie uns gestatten, Platos persönliche Entwicklung zu verfolgen. Aber gerade die Reihenfolge der platonischen Schriften ist bis zur Gegenwart noch vielfach umstritten, und gerade an entscheidenden Punkten sind die Differenzen unüberbrückbar groß. Ich will nur auf „Phaidros" hinweisen. Wie Schleiermacher, so stellen heute noch Usener und Immisch den Phaidros an den Anfang der Schriftstellerei Platos, in die Nähe des Jahres 404. Dagegen erklärt Ed. Meyer, Geschichte des Altertums IV, 439 die Annahme, daß schon zu Sokrates' Zeit sokratische Dialoge, und nun gar von Plato, verfaßt seien, für „eine Ungeheuerlichkeit der modernen Forschung". Vollends hat Fr. Blaß in seinem Buche „Die Rhythmen der attischen Kunstprosa", 1901 (S. 81), den „Phaidros" hinter das Symposion gesetzt. Die gleiche Reihenfolge nimmt Gomperz an, während Crain und Joel[1]) „Phaidros" in eine frühere Zeit setzen. Daß „Phaidros" nach dem „Symposion" entstanden sei, scheint mir

[1]) In der „Festschrift für Max Heinze" hat Joel die Phaidrosfrage aufs neue erörtert und kommt hier zu dem Ergebnis, daß der „Phaidros" zwar keine Jugendschrift, aber doch die erste Schrift Platos sei. (Nachtrag.)

durch Phaidr. Kap. 27 (247 C) ausgeschlossen, wo Plato sagt: „τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δε ὧδε. τολμητέον γὰρ οὖν τόγε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα.“ So konnte Plato nicht sprechen, nachdem er das „Symposion“ geschrieben hatte. (O. Immisch, Lit. Zentralbl. 1902, 804—807; vgl. J. Bruns, Attische Liebestheorien. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, 1901.) Eine nähere Bestimmung der Zeit des Phaidros wage ich nicht. Manche Züge in seiner Sprache, seiner Komposition wie der gesamte künstlerische Charakter des Buches scheinen auf die jüngeren Jahre Platos hinzuweisen. Andrerseits hat sich Plato hier bereits weit vom sokratischen Denken entfernt, er tritt dem Bildungsleben seiner Zeit als eine Kraft eignen Rechtes gegenüber. Vielleicht darf man den Phaidros mit der Gründung der Akademie (n. 390) in Verbindung bringen, die Plato als ein selbständig Gewordener ins Leben rief.

Für uns kommt vor allem der „Staat“ in Betracht. Auch ihm gegenüber sind die Gegensätze der Auffassung noch unausgeglichen. Eine das Ganze zusammenfassende Redaktion, die Plato auf dem Standpunkte der Ideenlehre zeigt, ist unverkennbar. Aber wahrscheinlich muß man im „Staate“ die Vereinigung von mehreren selbständigen, zu sehr verschiedenen Zeiten entstandenen Schriften sehen.

Doch müssen wir hier auf eine genauere Erörterung der literarhistorischen Fragen verzichten. Wir können sie nur in der Darstellung der philosophischen Entwicklung Platos als die Voraussetzung unserer Anschauung berücksichtigen. Dabei müssen wir freilich von vornherein zugestehen, daß wir uns fast überall mit hypothetischen und approximativen Ansätzen begnügen müssen; nicht ohne Vorbehalte und Fehler vermögen wir eine nur wahrscheinliche Lösung der Probleme zu erreichen. Die Instanzen der antiken Überlieferung sind heute wohl alle ausgenutzt, so weit sie etwas Positives ergeben. Aber die Differenzen in der modernen Platoforschung sind zwar für die Echtheitsfragen in allem Wesentlichen überwunden; aber um so lebhafter ist noch die literarische Folge der Schriften Platos umstritten. Für eine Reihe der hier liegenden Probleme hat sich der Verfasser noch nicht mit Bestimmtheit für eine Anschauung zu entscheiden vermocht.

Aus den geschilderten Voraussetzungen wird erst die Anlage der Jugendschriften Platos klar. Mit ihnen ist er, so sehr ihr philosophischer Gehalt hoch über dem Treiben der Aufklärer und Rhetoren steht, doch mitten in die Kämpfe seiner Zeit getreten. An die Bildungsfragen des endenden 5. Jahrhunderts knüpft er an. Zwei Elemente beherrschen das geistige Leben; mit beiden hat Plato sich auseinandergesetzt: die Überlieferung der epischen Dichtung ist das traditionelle Bildungsmittel; die sophistische Eristik sucht den praktischen Ansprüchen der neuen Zeit zu entsprechen. Plato hat die Unzulänglichkeit beider dargetan, indem er im „Jon“ eine äußerliche, nach Effekten haschende Rhapsodik durch eine vertiefte Ästhetik ersetzt. Die Unzulänglichkeit der rhetorischen Bildung, der die wahre ἐπιστήμη, die Einsicht in das Wesen der Dinge, fehlt, hat er mit allem Glanze seiner Kunst im Phaidros und Protagoras dargestellt. Von den Vertretern und Lehrern der Bildung fordert er schon in seinen früheren Schriften eine philosophisch-wissenschaftliche Bildung, die die Dinge in ihrem Wesen begrifflich erfaßt; unter dieser Voraussetzung läßt Plato noch im Schluß des Phaidros die Redekunst gelten. Indem so Plato mit dem Begriff der ἐπιστήμη in das Bildungsleben seiner Zeit eingreift, hat er sich von ihm tatsächlich geschieden und hat eine neue Bahn betreten, auf der ihm die Stimmung der Massen nicht folgte.

Für die nächsten Jahrzehnte, ja für das Jahrhundert, das die hellenistische Weltkultur begründete, ist nicht Plato der führende Geist geworden, sondern zunächst Isokrates. Auf ihn hatte Plato einst große Erwartungen gesetzt; die Trennung der beiden, die durch die Sophistenrede des Isokrates zu einem scharfen Gegensatze geworden ist, bezeichnet für Plato eine tiefe Wandelung in seiner Stellung zur Bildung seiner Zeit: im „Gorgias“ hat er in leidenschaftlichen Tönen seine Absage an den Zeitgeist ausgesprochen. Tief in die Debatte über Wesen und Wirkung der Rhetorik greift von Anfang an ein ethisches Problem. Plato kämpft gegen die Rhetorik, sofern sie nur überredet, sich nur an das Gefühl wendet und den Schein des Wissens erzeugt. An den ethischen Fragen erzwingt Sokrates das Zugeständnis, daß hier nur die begriffliche Erkenntnis und das Wollen des Guten die wahre Rhetorik schaffen. Der Kampf Platos richtet sich gegen die Rhetorik als κολακεία, sie ist für Plato eine auf die Instinkte berechnete Afterkunst. Sofern sie ohne richtige Einsicht ist, kann

sie nur der Willkür dienen, die sich bis zur Gewalttat steigert. Ein Gut vermag aber nur der mit Einsicht verbundene Wille zu erreichen. Von diesem Gedanken ist nach Platos Überzeugung der athenische Staat und sein Volk, mit dem Plato tief zerfallen ist (472 a), ganz und gar entfernt. Zweierlei ist für den Gorgias bezeichnend. Plato gelangt zu einem Begriff des ἀγαθόν, der den Relativismus des „Protagoras" überwindet. Im Protagoras ist das ἀγαθόν noch nach seinem Lustwert bestimmt; dabei ist jedes Lustgefühl durch sein Gegenteil, das Gefühl des Mangels, bestimmt. Da also die Lust mit dem κακόν verknüpft ist, so kann sie nicht das absolut Gute sein, das über den relativen Begriffen liegen muß. — Mit dem Gedanken eines absolut Guten mißt Plato nun im „Gorgias" den athenischen Staat und seine Geschichte. Schon hier werden Poesie und Musik als mit der Lust verknüpft verworfen. Der Weg zu dem Gedankenbau des „Staates" ist von Plato betreten. Die Scheinkünste erreichen nur das ἡδύ; die wahre τέχνη πολιτική hat das ἀγαθόν zum Ziel.

Der Gorgias ist die furchtbarste Anklageschrift, die jemals gegen den Demos von Athen ergangen ist. Aber indem Plato die Probleme der sophistisch-rhetorischen Bildung sofort in ihrem Wert am staatlichen Leben mißt und sie nicht als Fragen einer lediglich intellektuellen Bildung betrachtet, bricht der Ethiker und Politiker in ihm durch. Und die leidenschaftliche Härte seines Verdammungsurteils über sein Volk zeigt, daß es ihm unentbehrlich war. In aller Verbitterung bleibt er doch ein Sohn der „liedergepriesenen Stadt", deren Bürger sich stets als ein „Volk des Ruhmes" empfanden.

Dieses Mitempfinden für das Leben Athens kommt wieder zum Ausdruck, sobald Plato die Erschütterung, die der Tod des Sokrates in ihm erzeugt hat, überwunden hatte, und ein ruhevolles, verklärtes Bild des scheidenden Meisters aus der Katastrophe und ihren Nachklängen hervorgewachsen ist und sie innerlich überwunden hat. In der Apologie (29 D bis 30 B) vernehmen wir ganz andere Töne, und einen Schritt weiter geht der „Kriton", dessen ethische Erörterungen — in der Rede der νόμοι an Sokrates — an den attischen Staat anknüpfen. Während die angeführte Stelle der Apologie das Empfinden ausspricht, mit dem der Athener auf seine Stadt blickte (vgl. Isokrates, Paneg. § 23. περὶ ἀντιδόσεως § 299. Thuk. II, 39. Demosthenes, περὶ τοῦ στεφάνου § 68. Aristophanes, ἱππῆς 1327 ff.), haben wir im Kriton eine prinzipielle Erörterung über die sittliche

Beziehung des Individuums zum Staate. Gewiß ist die Tendenz des Kriton, wie sie Bonitz dargelegt, der Nachweis, daß Sokrates und sein Anhang mit Unrecht beschuldigt werden, schlechte Bürger zu sein. Aber schon die mythologische Einkleidung, die Rede der personifizierten νόμοι, zeigt, daß Plato mit dem konkreten Zweck des Dialogs ein allgemeines Problem verknüpft. Hier berücksichtigt Plato auch den Zusammenhang der Erziehung mit dem Staate. Sie erscheint durchaus als eine Bekundung des Staates, der sich seine Bürger bildet und sie dadurch zugleich den Staatszwecken verpflichtet (Krit. 51 D bis E). Unseres Wissens ist der politisch-ethische Gedankengehalt des Kriton noch nicht nach dieser Richtung hin geprüft worden. Es hat den Anschein, als befände sich Plato hier in den ersten Stadien einer Gedankenentwicklung, die ihn auf die Probleme des „Staates" geführt hat. Vielleicht können wir hier etwas vom Werden seiner Gedanken erkennen.

Mit dem „Gorgias" hatte Plato zuerst zu den Fragen des staatlichen Lebens Stellung genommen, die zugleich Fragen der Ethik und der geistigen Bildung waren, da die von ihm so heftig bekämpfte Rhetorik eine den Zwecken des öffentlichen Lebens dienende Bildung geben will.

Vielleicht ist vor der Apologie und dem Kriton d i e Schrift Platos geschrieben, die den Gorgias fortführt und zugleich seine Positionen ermäßigt, der „M e n o n". Mit ihm beginnt die sozialpolitische Gedankenentwicklung Platos, die sich dann im „Staate" fortsetzt und ihren Abschluß in den „Gesetzen" findet. Man wird den „Menon" wohl als ein Dokument des Überganges in Platos Entwicklung betrachten müssen, um ihn in seiner Eigenart zu verstehen. Das Problem des „Menon", die Lehrbarkeit der Tugend, knüpft an den „Protagoras" an. In der Beziehung dieser Frage auf den Staat (93 A—C) berührt er sich mit Gorgias. Die Frage selbst aber bleibt ungelöst; denn in Plato ist der erkenntnistheoretische Zweifel erwacht, ob ein Erfassen der Denkobjekte als einer Wirklichkeit außer uns möglich sei. Hieran knüpfen weiterführende Gedanken, vor allem taucht die Lehre von der ἀνάμνησις auf. Neben der auf Erkenntnis ruhenden ἀρετή nimmt aber Plato noch eine praktische ὀρθὴ δόξα an, die ohne Mitwirken des νοῦς die praktisch-vulgäre Sittlichkeit bestimmt. Der Dialog bricht ohne Lösung ab; er endet mit der Entdeckung der sozialen Ethik, die Plato hier noch nicht philosophisch zu fundamentieren weiß.

Auch in seinen politischen Anschauungen macht Plato im Gegensatz zum „Gorgias" Zugeständnisse an das reale Leben. Er behauptet durchaus den philosophischen Intellektualismus als Basis der bewußten Sittlichkeit; aber eine praktische Sittlichkeit als eine θεῖα μοῖρα ἄνευ νοῦ läßt er gelten. Auch in seinem Urteil über den athenischen Staat und seine führenden Männer (93 C) ist er milder geworden. Das Streben nach einheitlicher, philosophischer Auffassung und das nach einer gerechten Würdigung der Realitäten des Lebens durchkreuzen sich hier. Die wunderbare Verbindung einer abstrakten Philosophie mit der Politik tritt so im „Menon" zuerst hervor. In der Ideenlehre und dem Idealstaat hat Plato beides zu verbinden gewußt.

Mit dem „Staat" Platos treten wir an ein literarisches Gebilde, das in sich eine Reihe kritischer Probleme birgt, die noch keine allgemein anerkannte Lösung gefunden haben. Nicht einmal die fundamentale Frage, ob der Staat eine literarisch einheitliche Schöpfung Platos sei, oder ob er nicht vielmehr die Verbindung mehrerer, selbständiger, früher teilweise schon veröffentlichter Werke sei, ist bisher als entschieden anzusehen. Wir können das Problem nicht erörtern, sondern sprechen hier nur unsere Ansicht dahin aus, daß das uns vorliegende Werk eine von Plato herrührende Zusammenfassung, Redaktion und damit verknüpften, erweiternden Ausführungen von älteren selbständigen Werken ist.

Die bedeutsamste Tatsache ist, daß der platonische Staat nicht ein, sondern zwei Staatsgebilde darstellt, die gedankenmäßig durchaus verschieden entwickelt sind.

Der e i n e S t a a t ist II, 11 bis V, 16 geschildert; die vorbereitenden Erörterungen in Buch I und II, 1—9 zeigen, daß es sich um den Begriff der δικαιοσύνη als Grundlage des Staatswesens handelt. Die rein dialektische Erörterung führt zu Aporien (II, 1—9; ihre letzte Lösung erfolgt erst im X. Buche), Plato verlegt das Problem der δικαιοσύνη nun aus dem individuellen Leben in das Staatsleben, da hier alles in größeren Dimensionen erkennbar ist. So will Plato einen Staat in seinem Werden als die Veranschaulichung der δικαιοσύνη, als ein „Paradigma" der begrifflichen Konstruktion entwickeln. Diesem Charakter des „Idealstaates" entspricht die Tatsache, daß seine Entwicklung sich darstellt in einer Vorbereitung auf seine Zwecke, in der Differenzierung der Stände (II, 11—16) und in der eigentlichen παιδεία (II, 17 bis III, 18), daran schließt sich die Schilderung der

sozialen Ordnung dieses Staates (III, 21 bis V, 16, durchbrochen vor allem von einer Erörterung über die δικαιοσύνη IV, 6—19).

Neben diesem „Idealstaat" steht ein durchaus anderartiges Stück: V, 18 bis VII, ein Staat, dessen eigentliche Aufgabe ist, eine irdische Verwirklichung der Ideenlehre zu sein. Es ist der „Philosophenstaat"; sein Prinzip ist die ἐπιστήμη, und der Philosoph ist der König dieses Staates, den Plato für realisierbar gehalten hat, als er ihn, getragen von der poetischen Konzeption seiner Ideenlehre, dichtete. Es sind zwei in ihrem Aufbau durchaus verschiedene Staatsgebilde: der paradigmatische Staat ist eine soziale Aristokratie, der Philosophenstaat ist durchaus monarchisch gedacht. In jenem herrscht der Kriegerstand (φύλακες), in diesem die Philosophen, die hier als φύλακες bezeichnet werden.

Dieses zweite Staatsgebilde, die sog. Kallipolis, ist wahrscheinlich ein vor der ersten sizilischen Reise veröffentlichtes Werk gewesen, in dem sich die Ansätze des „Menon" vollenden. Es ist vielleicht die erste Enthüllung der Ideenlehre, mit der Plato als politischer Reformer auftritt. Hieraus begreifen sich seine Beziehungen zu Archytas von Tarent und zum syrakusanischen Hofe.

In den beiden „Staaten", dem die δικαιοσύνη darstellenden „Idealstaat" und dem „Philosophenstaat", nehmen pädagogische Erörterungen einen großen Raum ein. Ohne auf das Detail der platonischen Erziehungsvorschläge an dieser Stelle eingehen zu können, wollen wir nun die Grundlage des Erziehungswesens und den Zusammenhang mit den politischen Prinzipien kurz hervorheben. Nur wenn man die beiden pädagogischen Abschnitte im Zusammenhange ihres Staates erfaßt, ergibt sich ihre besondere, aus den Grundgedanken erstehende Eigenart.

Wir beginnen mit den pädagogischen Gedanken der „Kallipolis" (VI, 15 bis VII, 18). Sie ist nur verständlich durch die erkenntnistheoretische Grundlage des Staates überhaupt, durch die Ideenlehre. Im Staate sollen sich die Ideen, vor allem die höchste Idee, die Idee des Guten, verwirklichen. Das Erfassen der Ideen ist aber nur den wenigen möglich, die zu ihrer wissenschaftlichen, begrifflichen Erkenntnis gelangen. Die philosophische Erziehung hat die Aufgabe, diesem Staate die ἄρχοντες zu bilden. So stehen hier Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre Platos im Vordergrund der παιδεία: sie soll zur ἐπιστήμη der sittlichen Realitäten führen. Und hier greift Plato

nun mit einer Rücksichtslosigkeit, wie sie wohl kaum ein Denker dem Leben gegenüber wieder geübt hat, in die Bildungswerte seines Volkes, in Mythus und Dichtung ein, die er durchaus an seiner Ethik mißt. Die Erziehung hat hier die Aufgabe, durch eine stufenweise Ausbildung der Erkenntnis zum höchsten Ziel aller Bildung, zur Erkenntnis des Guten zu führen. Die Idee des Guten ist die höchste Wirklichkeit, die durch Vermittelung des νοῦς von der Seele erfaßt wird. Aber die Idee des Guten ist überweltlich; sie ist der Ursprung aller sittlichen Begriffe. Der natürliche Mensch vermag diese ewige Wirklichkeit nur wie in Schattenbildern zu sehen, wie es Plato in dem Bilde von den Höhlenbewohnern (VII, 1—5) darstellt. Die παιδεία ist der philosophische Weg, aus dem irdischen Schattenreich in das Lichtreich der Erkenntnis. So fordert Plato in μουσική und γυμναστική die Bildung durch vorbereitende, den Intellekt schulende Disziplinen (Kap. 6—12); sie reichen bis zum 20. Jahre. Daran schließt sich die dialektische Bildung (Kap. 13 u. 14); das intellektuelle Element in der Pädagogik steigert sich, die Lehre von der Dialektik, wie sie im „Phaidros" ausgesprochen wird, begegnet uns hier in größerem Ausbau. Der Zweck der Bildung ist die Ermöglichung einer Auslese von führenden Naturen. Wer sich nach vollendeter Ausbildung 15 Jahre im Leben bewährt hat, soll dann in seinem 50. Jahre berufen sein, ein Herrscheramt zu übernehmen; er darf sich dem nicht entziehen. Der Staat der „Kallipolis" ist gewissermaßen eine Monarchie des Geistes, ein Gebäude der reinen Erkenntnis. Die φύλακες erscheinen hier als Philosophen, d. h. als die Vertreter der wahren Einsicht, die den Staat lenkt. In dem zuerst ausgeführten „Idealstaat" haben wir in den φύλακες die Verteidiger des Staates, dessen soziale Gliederung — zur Veranschaulichung des Begriffes δικαιοσύνη — dem „Philosophenstaate" überhaupt fremd ist. Hier erscheint der Staat nicht als Organismus, sondern als Darstellung der ihn beseelenden Idee durch die ihn leitenden Wissenden. So gewinnt die παιδεία dieses Teiles einen Zug zum philosophischen Intellektualismus, dessen Aufgabe die Erkenntnis der Ideen ist.

Wenn man dagegen von Platos Pädagogik spricht, so d nkt man dabei gewöhnlich nur an die große Entfaltung seiner Erziehungsgedanken in II, 17 bis III, 18. Hier knüpft Plato energisch an die Wirklichkeit des Lebens an. Er will die in der musisch-gymnastischen Bildung gegebenen Bildungsmittel an sich festhalten; sie sind nicht —

wie in der Kallipolis — eine vorbereitende Stufe auf die höhere philosophische Bildung, sondern er sieht in ihnen sittlich wirksame Mächte. Aber den Bestand an Bildungsmitteln, den seine Zeit besaß, hat Plato nicht ohne weiteres übernommen. Er will auf ein ethisches Ziel hinführen, auf die δικαιοσύνη. Dem paßt er die Mittel der Bildung an, indem er sie vertieft. Hier hat Plato den berühmten Kampf gegen die Dichtung geführt (II, 17 bis III, 12). Dieses Stück, das nahezu in der Verwerfung der Kunst gipfelt, die zum Prinzip die μίμησις hat und damit nur die Form, nicht das Wesen der Dinge abbildet, gehört in einen weiteren Zusammenhang der Geistesgeschichte Athens.

Daran schließt sich die γυμναστική. Auch sie hängt mit Bewegungen der Zeit, vor allem mit der technisch-medizinischen Literatur zusammen. Ihr Zweck aber ist ein sittlicher. Wie die μουσική — wie Plato sie ausgestaltet — den philosophischen Trieb (ἔρως) wecken und fördern soll, so hat die Gymnastik in der ἀνδρεία ihr Ziel. Sie ist nichts anderes als die geistige Geschlossenheit und Konsequenz der Lebensführung.

In die Erziehungslehre des „Idealstaates" wirkt noch ein Element mit, dem wir schon im „Menon" begegnen, das Interesse für die soziale Ordnung. Diese Gedanken sind dann noch vertieft in dem Abschnitt IV, 6—17. Hier hat Plato die Stände des Staates als Abbild der drei Seelenvermögen dargestellt, wie er den Staat überhaupt als Abbild der menschlichen Seelenkräfte faßt (Kap. 17). Damit wird der Staat zu einem Bereich des Ethischen; IV, 6—10 hat Plato die Lehre von den vier Kardinaltugenden ausgebildet, die den Staat als sittliche Macht tragen.

III.

Die einzelnen pädagogischen Aufstellungen Platos haben wir zunächst nach ihrem geschichtlich gewordenen Bestande dargestellt, um dadurch ihre Verknüpfung mit den leitenden Gedanken Platos vom Detail entlasten und die wesentlichen Züge schärfer hervorheben zu können.

Wir müssen dafür zuvor die Frage erledigen: wie hat Plato seinen Staat und dessen Ordnungen im Verhältnis zur historischen Wirklichkeit aufgefaßt? Man hat Platos Staat oft als einen „Idealstaat" in dem Sinne bezeichnet, daß er ein reines Phantasiegebilde sei, in dem Plato seine politischen Ideale dargestellt habe. Wir müssen

völlig davon absehen, wie Platos Aufstellungen anderen Zeiten oder etwa schon seinen Zeitgenossen erschienen sind. Das sachliche Urteil über Platos Politik und Pädagogik darf nicht mit dem historischen Verständnis der platonischen Anschauungen verknüpft werden, wie es in der Literatur nicht selten geschieht.

Was Plato ausgeführt hat, das hat er selbst nicht nur für erreichbar, sondern für notwendig gehalten. Er strebt mit seinen Forderungen durchaus der Wirklichkeit zu. Das bekunden nicht nur zahlreiche direkte Erklärungen Platos, so „Staat" VI, Kap. 11 (497 a) und VI, 12 (499 b), wonach kein Staat für Plato genügt, der nicht „weisheitliebender Natur" ist. Deshalb sollen die wahrhaft Einsichtigen auch gegen ihren Willen die Leitung des Staates zu übernehmen gezwungen werden. Nicht minder spricht dafür die der staatlichen Lebenswirklichkeit immer energischer zustrebende Entwicklung des Politikers Plato, die mit dem dritten Buche der „Gesetze" ihre letzte Stufe erreicht. Hier sucht er in den Formen der ἀποικία, die das hellenische Staatsleben so vielseitig gestaltet hatte, einen realen Staat zu gründen, dem er in IV—XI seine Lebensbedingungen und Lebensformen gibt. Platos Wandelungen in seinem politischen Denken werden unbegreiflich, wenn man in ihnen nicht — abgesehen von dem Einwirken seiner metaphysischen Gedanken — eine ernsthafte Darstellung gewollter und immer aufs neue ergriffener Wirklichkeit sieht.

Und so lebensfremd uns vielleicht viele der platonischen Gedanken erscheinen mögen, so haben sie sich doch gerade in den für uns auffälligsten Zügen gar nicht sehr weit von der Wirklichkeit des griechischen Lebens und seiner Zeit entfernt. Es ist allgemein bekannt, daß Plato mit Sokrates und seinem Kreise die tiefe Abneigung gegen die athenische Demokratie teilte, daß sich in diesen Kreisen in Anschauung und Lebenshaltung eine starke Hinneigung zum dorisch-lakedämonischen Wesen geltend machte. Ein Blick auf Xenophons Leben und Schriften bekundet es am besten; aber auch Plato selbst hat nicht nur die athenische Demokratie, sondern selbst ihre größten Staatsmänner, besonders den Perikles, völlig verworfen (Gorgias, Kap. 71). Für die führenden Persönlichkeiten des attischen Staates hat er allerdings schon wenig später — im „Menon" — ein anderes Urteil gewonnen.

Im dorischen Leben und im spartanischen Staate liegen die realen historischen Elemente für Platos Staatsideale. Der platonische Staat

ist die gedankenmäßig verschärfte Ausgestaltung und Fortbildung des spartanischen Staatswesens. Ihm aber entnimmt Plato zahlreiche Elemente, weil er mit seinem neuen Staat eine nach philosophischen Prinzipien gestaltete, höhere Wirklichkeit anstrebt. Daß der einzelne ganz im Staate aufgehen soll, daß das Individuum nur im Zusammenhange der bürgerlichen Gemeinschaft etwas bedeutet, ist ein allgemeinantiker Gedanke, der aber im spartanischen Staate mit äußerster Schärfe durchgeführt war. Thukydides hat daran durch den Mund und im Geiste des Perikles Kritik geübt (II, 39). Plato hat dieses Prinzip zur Seele des ganzen Staatslebens gemacht und rücksichtslos — aber mit voller Absicht auf Wirklichkeit — auf die Spitze getrieben. Insbesondere ist auch die Erziehung und Bildung ganz den Staatszwecken angepaßt. Die Verstaatlichung der Ehe, das Eingreifen der Staatsraison in die Erzielung von Geburten, die Entscheidung über das Lebendes Neugeborenen, das alles hatte in Sparta sein Vorbild. Die Bedeutung, die Plato der Gymnastik, der Musik und Orchestrik für die Jugendbildung zuweist, lehnt sich ganz an das spartanische Vorbild: die sittlichen Bildungsmittel sollen den Zwecken des Staates dienen, sie stehen deshalb — wie in Sparta — unter scharfer staatlicher Kontrolle. Der künstlerischen Entwicklung ist ihr eignes Recht genommen. In plastischer Kunst wie in Musik hat Sparta im 8. Jahrhundert bekanntlich eine eigne Kultur repräsentiert; sie ist in ihrer Entfaltung in der Tat durch die Entwicklung des spartanischen Militärstaates erdrückt worden. Auch Plato vertreibt aus seinem Staate die Dichter, weil sie nicht die φιλοσοφία, sondern die μίμησις vertreten, — aus einem Staate, der im tiefsten Grunde auf der genialsten poetisch-metaphysischen Konzeption beruht, die die Geschichte des menschlichen Denkens kennt, auf der Ideenlehre. Auch die Betätigung des Bürgers im Staate, sowie eine Reihe wirtschaftlicher Postulate Platos, haben im spartanischen Staate ihr Vorbild. Platos Lehre von der Weibergemeinschaft — auch sie ist natürlich völlig ernst gemeint — mag an bekannte Erscheinungen der lakedämonischen Kultur anknüpfen.

So sucht Plato für seinen Staat überall den Anschluß an die Wirklichkeit des Lebens. Aber gerade die Züge, in denen Plato über die historische Wirklichkeit hinausgeht, zeigen, daß Plato in seinem Staatsbilde nur eine höchste Wirklichkeit sieht, während ihm gegenüber alle anderen Staatsformen unzulänglich oder verkehrt

sind. Plato hat die historischen Staatsformen, die ihm zugänglich waren geprüft (Staat 497 a) und will nur den Staat gut nennen, dessen Verfassung seinen Postulaten entspricht (Staat V, 1—449 a und VIII, 1—544 a). Somit sind für Plato das Wesentliche am Staate die in Verfassung und Gesetzen zum Ausdruck kommenden philosophischen Einsichten. Für Plato ist der Staat die Verwirklichung einer „Idee", der δικαιοσύνη. Die „Ideen" aber sind in Platos System das Wirkliche; alles Leben hat Wirklichkeit vermöge seines Anteils an den Ideen, soweit es diese in der materiellen Welt darstellt. Was aber durch die Ideen bestimmt ist, das ist damit wirklich. Die Verwirklichung der Ideen ist die Aufgabe des platonischen Staates; in keinem Zuge denkt Plato daran, daß er unausführbar sei. Eine Welt der ewigen Realität ist die metaphysische Basis des platonischen Staates: in ihm können nur die Philosophen Könige sein. Freilich hat es bisher nur einen solchen königlichen Mann gegeben — Plato selbst. Wir stehen damit an dem Punkte, an dem sich entscheidet, ob man Plato für einen Phantasten oder für einen Philosophen halten will. Plato hat das entscheidende Problem des menschlichen Denkens gestellt: „Was ist das Wirkliche?" Und Plato hat noch heute die Kraft des Lebendigen, diese Frage jedem in die eigne Seele zu schieben: Was ist dir das Wirkliche? Wer freilich von diesem Problem überhaupt nicht berührt wird, kann auch Platos Welt nicht als Wirklichkeit verstehen. War dagegen in Platos immaterieller Welt und ihren ewigen Ordnungen eine hinter dem Erdenreich der Attribute stehende Wirklichkeit schaut, der muß zugestehen, daß auch die Gestaltung des Menschenlebens, wie sie Plato als Politiker und Ethiker gefordert hat, für ihn zu erstrebende Wirklichkeit war, da sie nur die Betätigung der ewigen Normen immateriellen Daseins ist. Wenn ein Mensch von Streben nach Erfassen des Wirklichen erfüllt war, so war es Plato; nur liegt seine Wirklichkeit nicht in den irdischen Lebensformen, sondern soll sich in sie herablassen aus dem Reiche der ewigen Ideen.

Deshalb aber sind gerade die wesentlichsten Züge in Platos Staatsauffassung über die Wirklichkeit seiner geschichtlichen Umgebung hinausgewachsen. In keiner Staatsform seiner Zeit hat Plato die Verwirklichung seines Ideals gesehen. So vielfach er sich mit dorischen Institutionen berührt, so scharf hat er doch die spartanische Verfassung als Ganzes abgelehnt (Staat VIII, 4—547 E). Auch in

den Gesetzen ist es ein bezeichnender Zug, daß der neue Staat sich nicht etwa durch eine Reform eines kretischen Gemeinwesens bildet, die dieses nach den platonischen Gedanken gestaltet hätte, sondern durch die Neugründung des uralten Magnesia auf Kreta vollzieht sich der politische Plan der „Gesetze“. Die Grundlage des Platonischen Staates ist die philosophische Einsicht der Führer, das Staatsleben beruht auf wissenschaftlicher Erkenntnis. Sie aber richtet sich gar nicht auf die in der Welt wirkenden realen Mächte und Verhältnisse, sondern auf Begriffe, und zwar auf die ethischen Begriffe als konstituierende Elemente des Staatsorganismus. Im Staat (IV, 6—10) hat Plato als diese grundlegenden Begriffe aufgestellt die σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη, Ihnen entspricht auch die ständige Gliederung des sozialen Organismus. Der entscheidende Begriff ist die δικαιοσύνη, deren Definition hier (433 a) von Plato erreicht wird: „ὅτι γε τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν“. Sie ist für Plato der Wille, auf Grund der Naturanlage sich zu betätigen in den differenzierten Lebensnormen; und so erhält die δικαιοσύνη die drei anderen Tugenden in ihren Funktionen.

Damit ergibt sich, daß die Leitung des Staates nur den Männern der wissenschaftlichen Erkenntnis zusteht. Wir haben hier eine Steigerung des sokratischen Satzes, daß alle ἀρετή auf ἐπιστήμη ruht. Nur ist der Begriff ἐπιστήμη bei Plato an anderen Maßstäben gemessen als bei Sokrates. Sokrates mißt seine allgemein gültigen Begriffe stets an den Zwecken des realen Lebens, Platos „Ideen“ sind umgekehrt die ewige Form des Wirklichen. Deshalb steht auch Platos Staatswesen, sofern es Darstellung der höchsten Wirklichkeit sein soll, ganz im Dienste der Philosophie.

Auf dieser Grundlage ist nun auch dem Erzieher Plato das entscheidende Problem gestellt: welches Verhältnis besteht zwischen dem Staat und dem Individuum?

Es ist nicht zu verkennen, daß Plato hier durch die völlige Unterordnung des einzelnen unter das Ganze durchaus *den* Zug griechischer Sittlichkeit aufs höchste steigert, in dem sich unser Empfinden von dem antiken unterscheidet. Eine sich in den Grenzen der Lebenswirklichkeit haltende Darstellung des sittlichen Verhältnisses von Staat und Individuum hat Thukydides in der Leichenrede gegeben. Wenn wir dieselben Gedanken bei Plato schärfer und als Prinzipien

gefaßt wiederfinden, so mag sich darin auch eine historische Beziehung der Gedanken Platos zu den sittlichen Zuständen seiner Zeit reflektieren. Der peloponnesische Krieg bedeutete die Auflösung der festen sittlichen Ordnung (Thukydides III, 82—84); die politische Erfahrung ist von Thukydides wie Plato ausgesprochen worden, daß die schrankenlose Willkür der Individualität, die sich um jeden Preis geltend machen will, das Verderben der hellenischen Staaten war. Der Staat fiel bei den Gewöhnlichen der Willkür und Ausnutzung anheim, es treten die Parteihäupter und politischen Klubs verhängnisvoll hervor. Bei den Persönlichkeiten höchster Begabung, wie Alkibiades, ist ebenso jedes Gefühl für die höhere Sittlichkeit des Staates geschwunden; ihnen ist der Staat die höchste Selbstdarstellung der Persönlichkeit, die aus Intelligenz und Willen den Staat formt. Diese Anschauung vom Staate hat Plato in einer nur noch von Macchiavelli wieder erreichten Großartigkeit und Schärfe dargestellt in der Person des — historisch für uns nicht erkennbaren — Kallikles. Auch auf Plato hat dieses aristokratische, aus der virtuosen Kraft der Persönlichkeit geschaffene Ideal starken Eindruck gemacht; es ist als eine, wohl als die stärkste Versuchung seines Lebens an ihn herangetreten, des Ruhmes lockender Silberton hat auch ihn mit seinem Zauber zu umrauschen vermocht. Im Gorgias hat Plato den leidenschaftlichsten und größten Kampf seines Lebens geführt. Hier führt er den Kampf durch zwischen der Staatskunst des absoluten Hedonismus (Kallikles) und der Philosophie, die zur Wahrheit strebt. Aber ein wirkungsvoller und genialer Gegner ist der „Kallikles“; als den Prüfstein seiner Seele hat ihn Plato betrachtet und sich im Kampfe gegen diesen, vielfach wohl mit Zügen des Alkibiades ausgestatteten Gegner entschieden (Gorgias, cap. 42). So dürfen wir gewiß sagen, daß sich in Platos Staat allgemein-griechische Anschauung, gestaltet nach historischen und persönlichen Erfahrungen im Leben Platos, darstellt. Was Plato um sich und in sich erlebt hat, bestimmt ihn, das individualistische Kunstwerk des persönlichen Willens zu ersetzen durch den auf Erkenntnis der allgemeinen Wahrheit ruhenden philosophischen Staat.

Dadurch wird zwar die Beschränkung der Individualität verständlich; aber die philosophischen Grundlagen der platonischen Politik sind damit nur erst angedeutet.

Wie ist das ganze Staatsbild Platos zustande gekommen?

Hier zeigt sich nun Platos philosophischer, die gesamte Welt seines Denkens ordnender Genius. So sehr die einzelnen Vorstellungen in Plato eine Entwicklungsgeschichte erlebt haben, so vielfach auch die Versuche ihrer Verknüpfung sind — so stehen doch gewisse große Züge fest, aus denen sich ein einheitliches Weltbild Platos konstruieren läßt.

Platos Staat ist die Darstellung der philosophischen Einsicht in das Wahre. Sie hat zum Inhalt die ethischen Grundbegriffe, in denen Plato die Normen menschlicher Gemeinschaft sieht. Alle Begriffe aber sind in uns als Abbilder der ewigen Ideen. So greift Platos Ethik in die Metaphysik zurück. Aber damit war das schwierigste Problem gestellt: Wie kommen in uns die Ideen zur Wirkung? Darauf hat Plato mit seiner Psychologie zu antworten gesucht, die zwischen dem metaphysischen Reiche der Ideen und den ethischen Postulaten die Brücke schlägt. Indem so Plato die Welt seiner Intuition, die Ideen und die Welt der Erscheinungen gegenüberstellt, wobei das Wirkliche in der immateriellen Welt liegt, ergibt sich ein Dualismus, der vor allem auch in die Psychologie eindringen mußte. Denn die Seele muß an den Ideen teilhaben und zugleich dem Bereich der materiellen Erscheinungswelt angehören, um ihre vermittelnde Aufgabe zu erfüllen. Dieser Dualismus greift durch in Platos Metaphysik, Psychologie und Ethik: metaphysisch steht den transzendenten Ideen die Erscheinungswelt gegenüber, die Psychologie wird durch den Gegensatz von Vernunft (νοῦς) und Sinnlichkeit beherrscht, und auch die Ethik Platos ist bestimmt durch das Ziel der sittlichen Tätigkeit, durch die Lehre vom höchsten Gut. An sie knüpft Platos Staatslehre dadurch an, daß sich das Gute einerseits im Einzelnen, andrerseits im Gemeinwesen verwirklichen soll. Durch diese Entwicklung ist Plato zum Sozialethiker geworden. Im seinem Idealstaat verbinden sich Ethik und Psychologie derart, daß das Wesen und die Gesamtaufgabe des Staates die Verwirklichung des Glückes der Gesamtheit durch die „Tugend" ist, während die Verfassung dieses Staates ein Abbild der platonischen Psychologie ist.

Die drei Stände des platonischen Staates repräsentieren die drei Seelenvermögen. Der δῆμος geht auf in der aus sinnlichem Bedürfnis sich ergebenden Arbeit um den materiellen Besitz. Er ist dem Staate Platos unentbehrlich, sofern er für den Gesamtorganismus die materiellen Grundlagen schafft. Ihm auch ethisch am Lebensgehalte des Staates Anteil zu gewähren, ihn sozialethisch tiefer zu würdigen,

hat Plato noch nicht ausreichend vermocht. Er repräsentiert nur die unterste Seelenkraft, das ἐπιθυμητικόν. Für die δημιουργοί hat der politische und philosophische Aristokrat in Plato keine tiefere Würdigung gefunden. Aber doch ist es ein weit über seine Zeit hinausreichender Gedanke, wenn Plato dem Stande, der nur für das sinnlich-materielle Bedürfnis schafft, eine doch organisch bestimmte Beziehung zum Gesamtleben des Staates gab. Hier hat Plato ein Problem gesehen und nach seinen Voraussetzungen gelöst, das erst im modernen Kulturstaat wiedergefunden worden ist. Damit ist für Plato die Notwendigkeit gegeben, das Verhältnis des dritten Standes zum Staate auch ethisch auszudrücken: die dem dritten Stande zukommende Tugend ist die σωφροσύνη, ein unübersetzbares Wort. Es bedeutet etwa die bewußte Beschränkung auf die Aufgaben, die dem einzelnen durch seine Lebensstellung zufallen, es ist praktisch oft so viel wie Gehorsam vor den bürgerlichen Ordnungen[1]).

Der zweite Stand, die φύλακες oder ἐπίκουροι, vertritt den Staat als Macht, durch Abwehr von Feinden und Wahrung der Gesetze soll er den Bestand des Staates sichern. Das θυμοειδές der Psyche kommt in ihnen zum Ausdruck, es entspricht ihnen die Tugend der ἀνδρεία, was innere Konsequenz der gesamten Lebensführung, die pflichttreue Hingabe an das Ganze bedeutet.

Die Schöpfung und Gestaltung der staatlichen Ordnung weist Plato den Vertretern der vollendeten Einsicht, den ἄρχοντες, zu; sie entsprechen dem λογιστικόν der Seele. Ihnen soll die das Wesen der Dinge erfassende höchste Bildung, die σοφία, eigen sein.

Organisch wird nun das ständisch gegliederte Staatsgefüge verbunden durch die ἀρετή, die nicht einem einzelnen Teile zukommt, sondern in der sich die Vollkommenheit des Staates als eines Ganzen darstellt, durch die δικαιοσύνη. Sie ist der sittliche Ausdruck jeder menschlichen Ordnung und das Symbol des in vielseitigem Leben differenzierten Kulturstaates, in dem jeder Teil seinen naturgemäßen Teil am Ganzen hat, indem er seine besonderen Aufgaben erfüllt.

Die politische Anschauung Platos bedarf aber noch einer tieferen Begründung in seinem System, die auf die metaphysische Wurzel zurückgehen muß. Im Staatsbilde Platos vereinigen sich ein durch

---

[1]) Zu diesem Absatz kann ich nur noch auf die wichtigen Ausführungen C. Ritters, Die politischen Grundanschauungen Platons dargestellt im Anschluß an die Politeia, Philologus 1909, Bd. 68, S. 229—259 verweisen.

abstrakte Reflexion gewonnener Inhalt mit dem Streben nach äußerer Verwirklichung; der Staat hat in seinen Ideen einen weltfremden, übersinnlichen Inhalt und ist zugleich Leben in dieser Welt. Diese Gegensätze ruhen auf der metaphysischen Begründung der Ethik Platos, die in der Lehre vom höchsten Gut wie in der Tugendlehre den Dualismus der Zweiweltenlehre wiedergibt.

Platos Philosophie ist nach ihrer historischen Entwicklung wie nach ihrem höchsten Gehalt Ethik, so daß selbst ihre metaphysische Ausprägung, die Ideenlehre, in den ethischen Begriffen ihre Vollendung findet. In der Idee des höchsten Gutes findet Plato den ethischen Zentralbegriff. Das Streben nach dem höchsten Gut ist die höchste sittliche Aufgabe, sein Besitz ist die εὐδαιμονία (Symposion 204 E ff.). Wie jeder nach dem festen Besitz des Guten strebt — das Gute aber ist das, was Glück erwirkt — so ergibt sich aus der Erkenntnis des höchsten Gutes zugleich die Erkenntnis der wahren Glückseligkeit und die wahre Sittlichkeit.

Zunächst können wir aus diesen Gedanken schon die Staatsethik Platos in ihrem sozialen Charakter erkennen. Die staatliche Organisation hat eine εὐδαιμονία der Gesamtheit zum Ziele, die vor dem Glücke des einzelnen bestehen soll (Staat VII, 5 Anfang bis 519 E); die Glückseligkeit des Staates aber hat ihren Maßstab an der Verwirklichung der höchsten ethischen Norm des Staates, der δικαιοσύνη. Es ist der von Sokrates begründete und von Plato vertiefte Eudämonismus, der hier in der ethischen Güterlehre zum Ausdruck kommt.

Sofern das höchste Gut aber eine Idee ist, konnte Plato zu einer zwiefachen Auffassung der Glückseligkeit kommen. Einerseits sind die Ideen das Immaterielle und allein Wirkliche, das in der Materie nur eine begrenzte und zu einem Schattenbilde gewordene Darstellung findet. Da nun auch die Seele ihrem Wesen nach zwar nicht selbst eine Idee ist, aber den Ideen dadurch verwandt ist, daß sie zu ihrer reinen Anschauung befähigt und bestimmt ist, so ist auch ihre Heimat die immaterielle Welt. Und das wahre Glück der Seele kann sich nur in der Erhebung zu den Ideen verwirklichen. Das höchste sittliche Ziel, das wahre Gut, besteht also in der Loslösung des Geistes von der Materie, in der Abkehr von der nur Schatten des Wirklichen bietenden Sinnenwelt und der Zuwendung zur Anschauung der Ideen (Staat VII Anfang, Phaidon 64 E, 67 A, Theaetet 176 a). Da die

irdische Welt nicht das wahre Sein ist, so ist sie auch nicht das wirklich Gute: an die Materie knüpft sich notwendig das Böse. Aus ihr müssen wir durch Erkenntnis des wahren Gutes zur Gottheit emporstreben. Weltfremd und weit von der vorherrschenden griechischen Lebensauffassung entfernt scheint diese ins Übersinnliche strebende ethische Reflexion Platos zu sein. Sie ist im Phaidon in einer Weise gesteigert, daß man in ihr eine dem Leben feindliche Asketik gesehen hat: Der Leib ist ein Kerker der Seele, er begräbt ihren ewigen Lebensgehalt, er ist der Grund aller Übel. Durch die Verbindung mit dem Körper erst wachsen der Seele die niedrigen Leidenschaften an; der Körper zieht die Seele von ihrer wahren Bestimmung ab. Dagegen erhebt sich das Verlangen der Seele, möglichst schnell vom Körper befreit zu werden (Phaidon 66 b). Erst die Trennung von Seele und Leib ist Reinigung vom Übel. Diese Reinigung ohne Zerstörung des äußeren Lebens zu erreichen ist die Aufgabe der Philosophie, die der Seele durch Erkenntnis der Ideen ihr wahres Leben wiedergibt.

Es ist vielleicht das größte an Platos Persönlichkeit, daß er nicht bei einer negativen Ethik, deren Tiefsinn und Reinheit schon eine glänzende Tat seines Geistes ist, stehen geblieben ist. Plato war persönlich viel zu sehr ein Mann der großen, zur Betätigung drängenden Leidenschaft, als daß er sich fremd vom Leben abgewandt hätte.

So fällt nun auch aus seiner Ideenlehre ein verklärender Strahl in diese Welt, indem Plato die Ideen als das in allen sinnlichen Erscheinungen zur Wirkung Kommende erfaßt. Sie sind die ewigen Ursachen aller Gestaltung in der Sinnenwelt und ethisch sind sie die Ursachen alles Guten. Indem die Seele nun auch in der Erscheinungswelt die Ideen der Dinge erkennt, findet sie im sinnlichen Dasein ein Moment der Befriedigung. In ihrem vorzeitlichen Sein hat die Seele die Ideen geschaut; das wahre Wesen der irdischen Erscheinungen erkennt die Seele durch ἀνάμνησις; so werden die Ideen in das Dasein eingeführt und erzeugen für die erkennende Seele die Harmonie der transzendenten Welt mit dem Diesseits. In der Seele aber lebt gegenüber der sinnlichen Welt die Sehnsucht auf, aus dem vergänglichen Wesen zum unsterblichen Gehalte, dem Wahren und Schönen, durch Erkenntnis zurückzugelangen. Die „Liebe" findet in den Erscheinungen des Lebens ihren wahren Wert. Mit der Lehre

vom ἔρως hat Plato in seinem Gedankenleben das Höchste geleistet. Die höhere Wirklichkeit der ewigen Ideen und die äußere Welt als Bereich für die Darstellung des höchsten Gutes sind durch die in der Menschenseele ruhende Kraft des ἔρως zu einer Einheit verbunden. Diesseits und Jenseits fügen sich in der Seele zusammen zu einem System von höchsten Ursachen und Zwecken. Über den Relativismus, den Plato der Sinnenwelt gegenüber zugab, dringt das ethische Bedürfnis zu absoluten Normen vor, zu denen das wahre Wissen führen soll. So erwächst in der Ideenlehre die erkenntnistheoretische und metaphysische Konzeption, die Platos Ethik krönt.

Auf Grund seines metaphysischen und ethischen Dualismus, in dem die wahre Welt und die Erscheinungswelt sich scharf gegenüberstehen, konnte Plato allerdings von einer historischen Entwicklung nicht die Erfüllung seiner Forderungen erwarten. Der Staat ist die Darstellung der sittlichen Ideen: da diese aber nur von denen erfaßt werden können, die zur Erkenntnis der reinen Begriffe gelangt sind, so wird die Selbstbestimmung der einzelnen, die persönliche wie die politische Freiheit, völlig erdrückt. Da die Menschen, gefesselt in der Höhle des Erdenlebens, nur Schattenbilder des Wirklichen sehen (Staat VII, 1—3), so kann die Verwirklichung des Sittlichen nur durch die unbedingte Herrschaft der wahrhaft Wissenden durchgeführt werden. Nicht eine freie, die persönlichen Interessen der einzelnen in der Organisation der Gemeinschaft verarbeitende Tätigkeit kann die sittliche Ordnung erreichen, sondern im Widerspruch zu dem Willen der Menge setzt sich die Idee durch. So muß denn auch für die Idee des Staates, um ihn zu verwirklichen, ein besonderer S t a n d vorhanden sein, der vermöge seiner Erkenntnis der Ideen zur Herrschaft betätigt ist. Ein intellektualistischer Zug geht durch Platos Staatsbild: die den Staat gestaltende absolute Herrschermacht, die alle auseinanderstrebenden Einzelinteressen bändigt und in der Staatsidee einigt, ist an die reine Erkenntnis geknüpft. Wissen und Macht fallen zusammen. Bei Plato tritt die Seite der Erkenntnis unfraglich in den Vordergrund. Die philosophischen Regenten dürfen sich nicht den Einzelinteressen zuwenden, da sie die Gesamtheit auflösen; die praktischen Einzelaufgaben wie die Genüsse sind ihnen versagt, da sie den Geist von der Erfassung des allein Wirklichen ablenken, ihn an die Welt der Materie fesseln und damit seiner wahren Bestimmung zur Tugend entfremden.

Diesen Zielen des Staatslebens entspricht auch Platos Erziehungslehre. Sie soll den regierenden Stand durch Vermittlung philosophischer Einsicht, dem notwendigen Mittel der Staatslenkung, erzeugen. Die geistige Einheit des Gemeinwesens, die den platonischen Staat eigentlich trägt, soll durch das von Plato zuerst erkannte Mittel der staatlichen Erziehung gewonnen werden. Über den Wechsel der Generationen hinaus gewinnt so der Staat einen geistigen Lebensgehalt, der ihn in innerlich geeintem Leben hält und stetig neu schafft. Weil nur die wissenschaftliche Einsicht zur Regierung des Staates berufen ist, so ergibt sich für den Staat Platos die sittliche Pflicht, im Interesse der Lebenserhaltung eine staatlich geordnete Erziehung durchzuführen.

Damit geht Plato weit über das antike Leben hinaus, das eine bodenständig erwachsene Kultur besaß, und er bereitet die Aufgaben späterer Zeiten vor, die durch intellektuelle Tradition in ihrem politischen und geistigen Leben in eine Kultur der Überlieferung hineinwuchsen. Mit seinem Königtum der Philosophen hat er den Sieg einer geistig geordneten und organisierten Kultur angekündigt, und in der unermeßlichen Fülle seiner Wirkungskraft ragt Platos Genius hinein bis in die Gesittung der Gegenwart. In Platos Persönlichkeit wirken nicht nur der künstlerische und der wissenschaftliche Trieb; auch politische und religiöse Antriebe drängen ihn mit so mächtiger Gewalt, daß sich in Platos Werk der gesamte Kulturgehalt seines Zeitalters zusammenfaßt. Auch bei Plato ist die Philosophie die Offenbarung und Darstellung des Menschen. Für ihn ist die Ethik der praktische Mittelpunkt des Systems; Metaphysik, Erkenntnislehre und Psychologie tragen sie und endlich wird die Einheit von Erscheinungen und Ideen sowie der Ideen unter sich in der höchsten Idee, der Idee des Guten, gewonnen. Sie ist für Plato keine lediglich abstrakte Zuspitzung der „Begriffspyramide" (Windelband). Die Idee des Guten ruht vielmehr auf einer ontologischen Intuition, sie ist der allem Sein übergeordnete Zweck, die Sonne im Reiche der Ideen (Staat 517 b), von der alles, was ist, Wirklichkeit und Wert erhält. Da diese höchste Idee über dem Erkennen und dem Sein steht (Staat VI, 19 = p. 508—509), so ist sie zugleich die ewige Vernunft (νοῦς) und letzte Ursache wie höchstes Gut; die Idee des Guten ist die Idee Gottes.

Sofern die Harmonie der metaphysischen Welt Platos sich in seinem Staate darstellt, darf man ihn gewiß einen Idealstaat nennen.

Doch sagt das Wort nicht alles und nicht das Beste. Wesentlicher ist, daß sich dem Geiste Platos die Tatsache erschloß, daß auch der Staat als Form menschlichen Gemeinschaftslebens eine sittliche Ordnung bildet. Aber wenn die Gesamtordnung auch auf den Zentralbegriff der praktischen Ethik, auf der δικαιοσύνη, ruht, und wenn die Leitung des Staates auch an die Erkenntnis gebunden ist, so hat Plato doch auch die andere Seite nicht verkannt, daß der Staat zugleich Macht ist. Die ἀνδρεία ist für Plato ein sozialethischer Grundbegriff und im Kriegerstande organisch dargestellt. Nicht minder aber greift er auch in die gymnastische Erziehung ein (Laches, Staat III, 13—18). Nicht nur der Hellene spricht in Plato, wenn er den einzelnen völlig in den Zwecken des Staates aufgehen läßt. Im Verhältnis des einzelnen zur Gesamtordnung wiederholt sich als ethische Ordnung das metaphysische Verhältnis der Ideen zu den Dingen. Die Erfassung des Wirklichen und die Würdigung der diesseitigen Erscheinungswelt haben in Platos Persönlichkeit unfraglich mächtige Kämpfe erregt. Indem er beiden Seiten, der Welt seiner philosophisch-dichterischen Intuition und der ihn umgebenden historischen Welt, gerecht zu werden sucht, wird Plato der Schöpfer der Wissenschaft vom Staate. Er beseelt den Staat, indem er ihn mit dem Gedanken erfüllt, daß seine „Schönheit und Kraft am letzten Ende auf der Freiheit vernünftig denkender Menschen beruht" (Treitschke, Politik). Gewiß liegt für Plato das Wesen der Dinge in der immateriellen Welt; aber auch ihm war diese Welt der realen Mächte nicht stumm. Immer aufs neue hat er ihre Aufgaben am Ewigen gemessen. Und es ist wohl ein letzter, ergreifender Ausdruck des mit den Lebensproblemen ringenden Geistes, wenn Plato den Ertrag seines Lebens im höchsten Alter zusammenfaßt in die Worte, die immer noch unausgeglichenen Gegensatz zeigen: „ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια. ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές· ἐπειδὴ δὲ ἐνταῦθά ἐσμεν εἰ πως διὰ προςήκοντός τινος αὐτὸ πράττοιμεν, ἴσως ἂν ἡμῖν συμμέτριον ἂν εἴη" (Gesetze 803 b).

So hat Plato vom Leben Abschied genommen. Aber auch mit seinen uns hier beschäftigenden politischen Gedanken hat er ein wirkunsgreiches Nachleben gefunden. Auf seinen Schultern steht Aristoteles; er ist mit seiner Politik der Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens näher gekommen, vor allem hat er immer schärfer erkannt, daß auch die Verfassungen — die Plato noch aus erkenntnis-

mäßig gewonnenen Begriffen ableitet — aus den konkreten historischen Bedingungen der Staatsentwicklung erwachsen. Aber darin, daß der Staat eine ethische Ordnung ist, daß die Politik ein Teil der Ethik ist, stimmt auch Aristoteles mit Plato überein.

Mit den wissenschaftlichen Anregungen, die Plato gegeben hat, ist seine Bedeutung aber nicht erschöpft. Soweit wir die Bedingungen menschlich-historischen Seins überschauen können, ist in ihnen Platos Staat nicht zu verwirklichen: denn er ist in seinen wesentlichen Grundlagen nach ethischen Begriffen konstruiert, deren Wurzeln tief in die Metaphysik herabreichen. Plato fordert in seinem Staat, daß er eine Erziehungsanstalt für ewiges Leben sei. Damit reicht sein Staat hinaus über die staatlichen Formen der griechischen Welt. Die geistige Gemeinschaft und die gemeinsame Arbeit der Glieder am Inhalt des Staatslebens ist das Band, das die Individuen zu einer organischen Einheit verknüpft. Damit tritt die Idee des Kulturstaates und seiner Organisation hervor. Darauf beruht dann auch die Unterordnung des einzelnen unter das Gesetz: nur so kann die höhere Sittlichkeit des Staates zur Geltung kommen.

Die Geschichte der europäischen Kultur ist diesen Weg gegangen. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn wir Plato als den Propheten der europäischen Kultur betrachten. Aus der griechischen Gesamtentwicklung hat er ihre Probleme herausgeholt und zu gestalten gesucht. In der prophetischen Dichtung des Metaphysikers Plato liegt doch ein historischer Wirklichkeitsgehalt. So sehr Plato seinen Staat als einen griechischen denkt, so hat er ihm doch Einrichtungen und Aufgaben verliehen, in denen er die historische Entwicklung voraufnimmt. Den Gedanken, daß dem griechischen Staatsleben aus sich heraus keine Heilung kommen könne, daß ein von wirklich politischen Einsichten und Tendenzen bestimmtes Neues an seine Stelle treten müsse, hat Plato vom Gorgias bis zu den Gesetzen festgehalten. Die geschichtliche Bestätigung kam schnell: in dem Schülerkreise Platos ist der Makedonier Philipp als Erretter begrüßt worden. — Mancher politisch-soziale Gedanke Platos, befreit von seiner spekulativen Umhüllung, hat noch reales Leben gewonnen.

Platos Gedanken von der Ausbildung der Regierenden und Beamten nach der Idee des Staates hat eine gewisse Verwirklichung schon in der Organisation des römischen Reiches, besonders in der Kaiserzeit, gefunden, das ohne einen wissenschaftlich und technisch

ausgebildeten Beamtenstand überhaupt nicht lebensfähig war, wie die letzten Zeiten der Republik zeigten. Der Staatsgedanke begann sich hier in der praktischen Wirksamkeit seiner offiziellen Vertreter zu verwirklichen. Wie durch den das Mittelalter beherrschenden Geist, durch Augustin, auch in die politischen Anschauungen platonische Elemente in christlicher Umhüllung eindringen und das kirchliche Herrschaftsideal bestimmt haben, ist bekannt, und eine theokratische Herrschernatur, wie sie in Gregor VII. lebte (vgl. Haucks Darstellung des Papstes), ist ohne die Macht dieser Ideen nicht verständlich. Wir dürfen sogar noch auf die Gegenwart blicken: was uns selbstverständlich ist, die theoretische, intellektuelle Vorbildung für die praktischen Aufgaben unserer Gesellschaftsordnung, wäre für den Griechen unerhört gewesen. In Athen verlieh das Bürgerrecht an sich schon die Qualität des Beamten. Hier ist Plato weit über seine Zeit hinausgegangen. Nicht was Plato erstrebte, sondern die Umgebung, für die er schaffen wollte, die Mittel, mit denen er arbeitete, verleihen seinen Konstruktionen den Charakter des Idealistischen. Er ist sich aber mit prophetischem Blicke der bleibenden und historischen, der sozialen und sittlichen Aufgaben unserer Kultur zuerst bewußt geworden.

IV.

Ein Beitrag zu Heraklits Frg. 67[1]) und 4a[1]).

Von

Dr. **Emanuel Loew.** Wien.

Frg. 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

W. Schultz ersetzt das „sinnlose" [2]) ὀνομάζεται durch ὄζεται [3]). Allein der überlieferte Text ist in bester Ordnung, der Sinn m. E. ganz klar. ὀνομάζειν = mit einem ὄνομα belegen. ὄνομα aber ist bei Heraklit „Name und Wesen", d. h. empirischer Begriff im Gegensatz zum λόγος [4]). Gott wandelt sich also „wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, seine Bezeichnung erhält nach dem Wohlgeruche, welchen jegliches Räucherwerk verbreitet". Da nach Heraklit alles Feuer ist, so erhält das mit Räucherwerk vermengte Feuer sein ὄνομα καθ' ἡδονήν, ἣν ἂν παρέχῃ ἕκαστον θύωμα. — Wir nennen das Feuer κῦφι oder κατανάγκη oder ἀρτεμισία usw., je nachdem was eben in dasselbe hineingeworfen worden ist. Indem das θύωμα zu Rauch wird, kann es nur mehr καθ' ἡδονήν seinen empirischen Begriff erhalten [5]); denn εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν (Frg. 7). Mehr steht in Frg. 67 nicht und damit stimmt

---

1) Nach Diels.

2) Stud. z. ant. Kult. I 116.

3) Neue Folge XV, 2 S. 197.

4) Näheres in meiner Schrift „Heraklit im Kampfe gegen den Logos", Wien 1908.

5) Ein moderner Mensch verlangt in der Parfümerie „Veilchen", „Rosen" u. dgl., d. h. er gibt dem mit Blüten vermengten Wasser die Bezeichnung nach dem Duft der Blüten. Dasselbe tun wir, wenn wir in der Konditorei „Himbeer", „Erdbeer" usw. verlangen.

genau, was Diels zur Vergleichung heranzieht: Cramer A. P. I 167, 17 οἷον γὰρ καὶ τὸ πῦρ πάσχει πρὸς τὰ θυόμενα εἴτε λιβανωτὸς εἴτε δέρματα τὴν ὀδμὴν σαφηνίζει τοῦ ἑκατέρου. —

Ebenso muß der Bemerkung, die Schultz S. 202 betreffs der Δίκη macht, entgegengetreten werden. Unter εἰρήνη, sagt er, verstand Heraklit wahrscheinlich die Δίκη, welche durch ihren Rechtsspruch die Gegensätze ausgleicht. Das steht in striktem Gegensatz zu Frg. 23 Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν. Die Menschen kennten den Namen Dike nicht, wenn das nicht wäre[6]). Ließen sich die Menschen nichts zuschulden kommen, so würden sie nicht aus eigener Erfahrung das Wesen der Strafe kennen, es bliebe ihnen der empirische Begriff Δίκη unbekannt. Unter einer solchen Δίκη kann doch Heraklit nicht εἰρήνη verstehen. Frg. 67 ist demnach ein bedeutsamer Beleg für meine Auffassung des ὄνομα bei Heraklit genau so wie Frg. 23.

Ὄνομα ist bei Heraklit Terminus für die durch πειρᾶσθαι gewonnene Einsicht in die φύσις eines Dinges, den Empirismus; diesem stellt er den λόγος gegenüber als Terminus für den durch abstraktes Denken gewonnenen Begriff, den Rationalismus[7]).

Auf Grund dieser Auffassung erklärt sich unter anderen Frg. 4 a: κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται ἑβδομὰς κατὰ σελήνην, διαιρεῖται δὲ κατὰ τὰς ἄρκτους ἀθανάτου μνήμης σημείῳ — Th. Gomperz hat das überlieferte σημείῳ in σημείω ändern wollen[8]). Hierzu bemerkt Diels[9]): „Diese Besserung leuchtet ein, obgleich der Dual (ohne δυοῖν) in der Jas auffällig ist." Derselbe Gelehrte meint, daß der Gegensatz zwischen συμβάλλεσθαι und διαιρεῖσθαι in dem Frg. nur spielend sei, da kein innerer Gegensatz entspreche.

Und doch ist 1. das hs. überlieferte σημείῳ unbedingt notwendig und 2. besteht zwischen συμβάλλεσθαι und διαιρεῖσθαι ein ganz wesentlicher Unterschied. διαιρεῖν heißt bei Heraklit „zerlegen" etwa wie der Anatom, vgl. Frg. 1 ἐγὼ διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν! Im strikten Gegensatz dazu steht συμβάλλεσθαι „sich etwas zusammenset zen"

---

[6]) Vgl. meinen Aufsatz S. 22.

[7]) Einen Beweis für diese Behauptung liefert zum Teil mein Aufsatz; Ergänzungen, die sich als notwendig erwiesen haben, werden demnächst veröffentlicht werden.

[8]) Anz. d. Wien. Ak. phil. h. Kl. 1901 S. 26 ff.

[9]) Herakleitos von Ephesos. Griech. u. deutsch 1901 S. 32.

„kombinieren“ κατὰ λόγον secundum rationem. Implizite ist also hier in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise dargetan, daß bei Heraklit κατὰ φύσιν niemals identisch sein kann mit κατὰ λόγον [10]) — φύσις und λόγος sind vielmehr kontradiktorisch entgegengesetzt. Um den Unterschied zu zeigen, der zwischen der Auffassung von Diels und meiner Auffassung dieses Fragmentes besteht, seien die beiden Übersetzungen nebeneinander gestellt:

Diels übersetzt:

Nach dem Gesetze der Zeiten aber wird die Siebenzahl bei dem Monde zusammengerechnet, gesondert aber erscheint sie bei den Bären, den beiden Sternbildern unvergänglichen Gedenkens.

Ich übersetze:

Nach der rationalistischen Vorstellung von den Horen ist die Siebenzahl eine bloße Kombination nach den Mondphasen; klar zerlegt aber wird sie nach den Bären durch ein deutliches Zeichen unvergänglichen Gedenkens [11]).

Man beachte die stolzen Worte mit den zahlreichen langen Silben in ἀθανάτου μνήμης σημείῳ. Welch bedeutsamer Abschluß [12])!

---

[10]) Vgl. dazu S. 11, 12 und S. 16 meines Aufsatzes.

[11]) Bei dieser Gelegenheit will ich meiner Freude Ausdruck geben, daß es mir gelungen ist, mein Herrn W. Nestle in der Wochenschrift f. klass. Philologie gegebenes Versprechen wenigstens teilweise schon jetzt einzulösen (Vgl. Nr. 12 u. Nr. 15 der genannten Wochenschrift).

[12]) Fortsetzung folgt.

V.

Demokrit und Platon.

Von

Ingeborg Hammer Jensen.

Im Altertume wurden bekanntlich die Auffassungen von Personen und Verhältnissen mit Vorliebe in Anekdoten und Mythen geformt; der Nachwelt waren diese Mythen und Anekdoten lange die historische Wahrheit, und selbst die moderne, kritische Zeit verwirft sie wohl nicht ohne ihre Unwahrscheinlichkeit und ihren möglichen Ursprung nachzuweisen, denn niemand weiß ja vorher, wieviel Wahrheit hinter ihnen steckt. So wurde auch die Anekdote vom feindlichen Auftreten Platons gegen die demokritische Lehre bis jüngst geglaubt; dann aber als unzuverlässig aufgegeben, indem ihr Ursprung offen am Tage liegt, insofern diese zwei Männer die ersten Lehrer zweier Lebensanschauungen waren, welche die Menschheit in zwei Lager teilen sollten, und ihre Wahrscheinlichkeit durch den Nachweis vom Anschlusse Platons an die Ethik Demokrits erschüttert wird. Daß diese Anekdote aber ganz und gar falsch ist, daß Platon sehr viel vom wesentlichen der demokritischen Lehre anerkennend vortrug, scheint unbeachtet geblieben zu sein, und eine Untersuchung vom Einflusse der Physik Demokrits auf den Platonismus fand kaum jemand der Mühe wert, sondern wo der Timaios (mit seiner Erkenntnistheorie und seinen Polyedren, deren Ähnlichkeit mit den Atomen schon Aristoteles auffiel) die Frage ganz nahe legte, beruhigte man sich bei der Annahme, daß Platon auch einmal Demokrit, wie die anderen Naturphilosophen studiert und benutzt habe. Und doch folgt Platon im Timaios Demokrit wie nie einem anderen Philosophen, und die Untersuchung dieses Verhältnisses gibt ein klareres Bild sowohl von Platon als auch von Demokrit.

Was Platon von der Naturphilosophie hielt, ist deutlich genug. Es war ja nicht nur die anaxagoreische Philosophie, die er als verfehlt erklärt hatte, auch bei Herakleitos und den Eleaten fand er keine befriedigende Erklärung des Daseins; und auf jedes wahre Wissen von den Phänomenen dieser Welt verzichtend landete er in der Metaphysik und Mystik der Pythagoreer. Diese Lehre konnte er leicht mit seiner eigenen Theologie und Teleologie vereinigen, und so bildete der alte Platon sich eine Anschauung von der Einrichtung der Welt und der Menschheit, die ihm so wahrscheinlich wie möglich erschien; und er schickte sich an den Timaios zu schreiben, um seine Gedanken von diesen Dingen zu verbreiten. So lesen wir in diesem Dialoge von Platons stark religiös gefärbter Auffassung von der Schöpfung der Welt und der Seelen der Menschen; wie aber der Vortrag am besten fließt, wird er unruhig und wallend und stockt eine lange Weile. Was bewirkt den Einhalt? Die ἀνάγκη, die man auf verschiedene Weise zu erklären gesucht hat: uns aber erinnert dies Wort an Demokrit.

Die Griechen, die vor den Atomisten sich eine Anschauung der Welt zu bilden versuchten, hatten alle als Grundlage den Glauben an eine menschenähnliche Macht, auf welcher Grundlage sie vermittels Spekulationen über eine oder ein paar richtige, aber zufällige Beobachtungen ihr Weltbild aufbauten, und es fiel ihnen immer natürlich, die Phänomene, insofern sie sich mit ihnen befaßten, von ihren Systemen aus zu konstruieren; jene waren ihnen aber viel minder interessant als das wahre Wesen der Dinge, welches den Sinnen unfaßbar ist. Sie gingen also in einer den modernen Physikern völlig entgegengesetzten Richtung, deren Streben es nur ist, die Phänomene, welche den Sinnen unterliegen, in das möglichst einfache System von klaren Begriffen zu bringen. Dann kam Demokrit. Auch er wollte den wahren Verhalt der kosmischen und menschlichen Dinge ergründen, aber nur in Anknüpfung an die Erfahrungen; und durch sein intensives Interesse an allen möglichen Erfahrungsphänomenen machte er einen Schritt von den alten zu den neuen Physikern hinüber, und einen noch größeren machte er nach dieser Seite durch seine G r u n d l a g e und seine M e t h o d e.

Ihm war die Urkraft, die alles regiert und ordnet, nicht Götter oder eine vernünftige, gottähnliche Macht, es war, wie er von Leukip gelernt hatte, die ἀνάγκη[1]). Und diese ἀνάγκη fand er (wie wir im

---

[1]) Diels, Fragm. d. Vorsokrat. (I, 1906) 54. B. 2.

Folgenden sehen werden) in zwei Naturgesetzen ausgedrückt, denen zufolge alle physischen Erscheinungen durch zwei Bewegungen verursacht werden, die sich gegenseitig erhalten. So umfassend, einfach und anschaulich wird diese Hypothese von den zwei Naturkräften, die Grundlage Demokrits, sich erweisen, daß Ähnliches sich nur in moderner Physik findet. Auch seine Methode ist bemerkenswert (schon Aristoteles lobt ihn mehrmals, weil er im Gegensatze z. B. zu den Akademikern einer physischen Methode folge): sie war für jene Zeit erstaunend empirisch, und wir sehen, wie er immer wieder eine Reihe von Beobachtungen, die zu demselben Gebiete gehören, sammelt, und Erfahrungen von anderen Gebieten herbeiholend eine gemeinsame Erklärung von ihnen sucht, und so seine Theorien ausarbeitet[2]). Mitunter erzählt uns die spärliche Überlieferung sogar von einem Experimente, wodurch die Richtigkeit der Theorie kontrolliert wird. So etwas wird man nur vereinzelt bei seinen Vorgängern finden: in der Tonlehre der Pythagoreer; und auch ihr Verfahren gleicht dem des Demokrit nicht recht. Unbegreiflich steht er plötzlich da mit seiner ganz fertigen Methode, der einzig richtigen, welche heute ebenso gut ist, wie vor zweitausend Jahren, — solange wir nicht sehen, daß es Leute gab außer dem Kreise der Naturphilosophen, die ihm hier den Antrieb geben konnten. Das waren die besten der Ärzte, die von ihrem Fache im Laufe der Jahre in diese Methode gezwungen worden waren, wovon die hippokratischen Schriften Zeugnisse genug geben; mit klaren Worten wird dies Verfahren in der Abhandlung von der alten Arzneikunst als das einzige aufgestellt. Wie dies in der Praxis aussieht, zeigt die Entwickelung p. 626 L. in dieser Schrift und Demokrits Behandlung von den Säften[3]). Letztere läßt auch vermuten, daß Demokrit in Einzelheiten seiner Lehre von Ärzten beeinflußt war; wir wissen ja, daß die verschiedenen Säfte und ihre Wirkungen ein vielbehandeltes Thema in der Medizin war[4]). Auch seine Lehre von der Krasis[5]), die eine so große Rolle in seiner Erkenntnistheorie spielt, hat er wohl von der Schule der koischen Ärzte. Und so ist der alte Roman von Hippokrates und Demokrit nicht ganz aus der Luft gegriffen, insofern

---

[2]) Siehe D. V. (Diels, Frg. d. Vors.) 55 A 135, 65 ff. 73 ff., wo die Überlieferung am deutlichsten spricht.

[3]) D. V. 55. A. 135, 65 ff. [4]) L. VI. p. 534. 264. [5]) D. V. 55. A. 135, 58. 64,

Demokrit wirklich in Verbindung mit einem ärztlichen Kreise gewesen ist und von diesem gelernt hat[6]).

Zu der empirischen Methode gehören auch als integrierender Teil Messungen und immer wieder Messungen. Die altatomistische Theorie hat nur ein paar grobe Messungen aufzuweisen; das war aber der Anfang, ohne Vorgänger von einem Manne gemacht, der nicht viel anderes hatte, womit er messen konnte, als sein Auge, und folglich kein Verständnis von der Bedeutung kleiner Maße.

So waren die Grundlage und die Methode Demokrits; suchen wir ihren Einfluß auf Platons Timaios nachzuweisen.

Timaios erzählt (27 D ff.), daß der Gott diese Welt schuf, indem er das Chaos ordnete; wie er dies tat, oder nach einer näheren Bestimmung dieser Ordnung wird nicht gefragt, es wird nur auf den regelmäßigen Gang der Himmelskörper und auf den unveränderlichen Wechsel der Jahreszeiten verwiesen. Um die Welt so vollkommen wie möglich zu machen, gab der Gott ihr eine Seele. So vollkommen wie möglich — denn ganz vollkommen kann die Welt nicht werden, welche der Veränderung und Vernichtung unterliegt. Es gibt eine andere Welt, unveränderlich und vollkommen gut und schön; sie war das Vorbild des schaffenden Gottes, sonst aber hat sie nichts mit der Welt gemein, welche von den vier Elementen geformt wurde. Von Feuer und Erde wird hier (31 B) auf eine Weise geredet, die sehr an Platons alte Ideenlehre erinnert; die Unentbehrlichkeit des Wassers und der Luft wird dagegen ganz pythagoreisierend durch Anwendung mathematischer Proportionen begründet. Die Form der Welt, die Schöpfung der Weltseele und der Himmelskörper wird ebenfalls mit pythagoreischen Farben geschildert, als ein Ausdruck der guten Absichten des Gottes, welche durch die Rücksicht auf das Gute und Schöne bestimmt sind. Und so auch mit der Schöpfung des Menschen.

---

[6]) Eine kleine Anekdote bei Plutarch (Quast. conv. I, 10, 2) (fehlt bei Diels) zeigt, daß die Landsleute des Demokrit sehr wohl verstanden, daß er den Weg des Philosophierens verließ, um den der Erfahrung zu wandern, zugleich aber daß sie kein Verständnis und keinen Respekt für diese Methode hatten. Plutarch hat offenbar die Anekdote mißverstanden oder jedenfalls gemißbraucht. Nicht Nachfolge, nur Lachen, kann der Demokrit erwecken, der von Essen rennt, um eine Eigenschaft bei einem Dinge zu untersuchen, von welchem er weiß, daß es sie nicht besitzt; eine logische Untersuchung mag wohl Bedeutung haben, auch wenn die Voraussetzung falsch ist, aber diese Untersuchung des Dem. wird von einer falschen Voraussetzung aus absolut bedeutungslos.

Sie fängt mit der Seele an, oder genauer mit der ersten der drei Seelen, die Platon schon in früheren Dialogen dem Menschen beigelegt hatte. Hier gleitet die Rede in eine Digression über seelische Hygiene aus, welche abgebrochen wird mit den Worten (44 C): περὶ δὲ τῶν νῦν προτεθέντων δεῖ διελθεῖν ἀκριβέστερον, τὰ δὲ πρὸ τούτων περὶ σωμάτων κατὰ μέρη τῆς γενέσεως καὶ περὶ ψυχῆς, δι' ἅς τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν, τοῦ μάλιστα εἰκότος ἀντεχομένοις οὕτω καὶ κατὰ ταῦτα πορευομένοις διεξιτέον. Hätte nicht das Vorhergehende hinlänglich gezeigt, was wir im Folgenden zu erwarten haben, so sprechen es diese Worte ja klar und deutlich aus: eine teleologische Erklärung der Einrichtung des Menschenkörpers und der Menschenseele. Und hiermit übereinstimmend wird die Einrichtung der Glieder beschrieben und vom Kopfe gesprochen, dem Sitze der unsterblichen Seele, welche die Vernunft inne hat, warum auch die Organe der Sinne im Kopfe placiert sind. Als Platon aber von den Augen zu sprechen anfängt (45 B), kommt plötzlich etwas Neues hinzu: eine rein mechanische Gesichts- und Lichttheorie, und die gewöhnlichen, teleologischen Erklärungen kommen erst S. 46 E f. Hier ist eine Digression; das ist nicht auffallend in den Dialogen Platons, sehr auffallend aber ist es, daß sie nicht die teleologische und theologische Färbung des Vorhergehenden und Nachkommenden hat (was von den Augenlidern gesagt wird, hängt ja nur oberflächlich mit dem übrigen zusammen). Und man darf nicht versuchen dies wegzuerklären: Platon selbst macht nämlich darauf aufmerksam, daß dies Stück anderer Art ist als alles, was er bisher gesagt hat (46 C f.). Nach der Auseinandersetzung über die mechanischen Bewegungen des Lichts heißt es: Alles dies sind nun Mitursachen (ξυναίτια), die der Gott zu Hilfe nimmt, um soweit möglich die Idee des Guten zu realisieren; die meisten aber glauben, daß, was Kälte und Wärme bewirkt, verdichtet und verdünnt und allerlei Wirkungen hervorbringt, nicht Mitursachen sind, sondern Ursachen alles. Diese Dinge aber können unmöglich Verstand haben oder Vernunft zu irgend etwas; denn gestehen muß man, daß die Seele das einzige in der Welt ist, welches im Besitze von Vernunft kommen kann; sie ist aber etwas Unsichtbares; Feuer, Erde, Luft, Wasser dagegen sind insgesamt sichtbare Körper. Wer nach Vernunft und Einsicht strebt, muß erst den Ursachen, welche von einer vernunftbegabten Natur ausgehen, nachspüren; in zweiter Reihe den Ursachen, welche von etwas kommen, das, selbst in Bewegung, andere Dinge in Bewegung setzt zufolge einer Not-

wendigkeit (ἐξ ἀνάγκης)[7]). So werden auch wir tun: wir müssen von beiden Ursachsarten sprechen, auseinander aber halten diejenige, welche mit Vernunft Meister des Guten und Schönen sind, und diejenige, welche ohne alle Einsicht jederzeit das Zufällige, Planlose bewirkt. — Damit schließt die Digression, und es folgt die schon erwähnte teleologische Erklärung des Gesichtes, des Gehörs und der Stimme.

Hier kämpfen offenbar zwei Auffassungen des Daseins miteinander: eine physische und eine religiöse: und Platon nimmt für die religiöse Partei, kann aber der physischen ihre Berechtigung nicht absprechen. Was er vom Verhältnisse zwischen der religiösen und der physischen Welterklärung meint, ist klar genug: die Ursachen ἐξ ἀνάγκης wirken ohne eigenen Plan und ohne Rücksicht auf den Plan des Gottes, sie sind nämlich Entfaltungen und Resultate von etwas rein Körperlichem. können folglich an der Vernunft keinen Teil haben, sondern folgen einer Notwendigkeit, wie das in Bewegung Seiende anderes in Bewegung setzt. Der Wille und die Gedanken des Gottes sind die wahren Ursachen alles in der Welt; doch selbst er kann nichts an dem Mechanismus der Notwendigkeit verändern, er kann aber diesen Mechanismus zur Förderung seiner Pläne gebrauchen, und dadurch werden diese mechanischen Ursachen Mitursachen zur Herstellung der möglichst guten und vollkommenen Welt. Mit anderen Worten: Platon erkennt nur die sogenannten Zweckursachen als wahre Ursachen an; an den natürlichen kann er nicht vorbeigehen, teilt ihnen aber die untergeordnete Stellung zu, daß sie den Zweckursachen Material darbieten[8]). An ihrer realen Existenz rüttelt dies nicht, und diese will Platon auch keineswegs leugnen, er meint nur, daß ihre Resultate uns nicht berechtigen, sie Ursachen zu nennen, insofern diese Resultate dem Guten und Schönen nicht mehr als dem Schlechten und Häßlichen frommen. Bis an S. 45 B aber wurde nur von Ursachen einer Art gesprochen: den teleologischen, andere Ursachen wurden weder aufgestellt noch ange-

---

[7]) Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß die ἀνάγκη nicht als eine böse Weltseele zu verstehen ist. Die Ursachen ἐξ ἀνάγκης werden eben den anderen nachgestellt, weil bei ihnen keine Seele und keine Vernunft mitwirkt, sie haben durchaus das Gepräge rein mechanisch zu wirken. Dem gegenüb r bedeutet es nichts, wenn Platon einmal den bildlichen Ausdruck τῷ πείθειν (48 A) anwendet, das gehört zu dem vielen Poetischen in seiner Sprache.

[8]) vgl. Politikos 281 E.

deutet. Und dies stimmt ganz mit der Anschauung Platons, wie wir sie anderswoher kennen. An der oben genannten Stelle des Phaidon (98 C ff.) macht die Erwähnung des Anaxagoras, daß Platon auch hier zwei Ursachsarten unterscheidet. Die eine ist dieselbe als die wahren Ursachen hier, die andere diejenige, welche er hier Mitursachen nennt, dort aber will er sie gar nicht als Ursachen anerkennen und beschuldigt, wer dies tut, „großen und ungeheuerlichen Leichtsinnes“. Daß die eigene Entwickelung Platons nicht zur Anerkennung dessen führte, welches er im Phaidon so bestimmt verwirft, wird wohl jedermann zugeben, und auch so werden wir zur Annahme geleitet, daß hier mitten im Timaios etwas ganz Neues zutage tritt.

Lesen wir nun weiter, so wird diese Annahme aufs erstaunlichste bestätigt. Mit der erwähnten teleologischen Erklärung des Gesichts, des Gehörs und der Stimme ist der Vortrag über den Kopf und seine Seele fertig. Statt nun zu den beiden anderen Seelen und dem übrigen Körper überzugehen, erklärt Platon, daß es notwendig ist, wieder aufs neue zu beginnen und den Stoff von vorn zu behandeln, denn außer der Vernunft, der einzigen Triebkraft, welche früher (von der kurzen Digression abgesehen) aufgeführt würde, sei auch eine zweite Kraft bei der Schöpfung der Welt tätig gewesen: die Notwendigkeit; im wahren Bilde der Kosmogonie dürfe sie nicht fehlen. Die neue Untersuchung müsse zuerst auseinandersetzen, was hinter den vier Elementen liege, was sie seien; und mittelst dieser Untersuchung meint Platon dazu gelangen zu können, aus dem Grunde zu sagen von den einzelnen Dingen und dem Ganzen, was ebenso wahrscheinlich sei als etwas anders, ja wahrscheinlicher sogar als das Vorhergehende [9]). Platon fängt also aufs neue an und macht alles von vorne, weil er eine Physik gefunden hat, welche ihm eine wahrscheinlichere und richtigere Erklärung des Daseins gibt als seine eigene teleologische Philosophie. Es ist interessant zu sehen, daß er selbst es so offen gesteht.

In der Kosmogonie, welche Timaios zuerst vortrug, waren nur zwei Faktoren: das ewigseiende und unveränderliche Vorbild und die vergänglichen, nie stabilen Nachbildungen. Der Stoff der Nachbildungen und seine näheren Verhältnisse interessierten nicht, waren indifferent, in der Hand des allmächtigen Gottes, der jedes Ding

---

[9]) 48 D. Man muß wohl μᾶλλον δὲ καὶ ⟨τῶν⟩ ἔμπροσθεν lesen; was bedeutet sonst ἔμπροσθεν? μᾶλλον δὲ nimmt auch C. Schneider in der Par. Ausg. d. Tim. in dieser Bedeutung.

aus jedem Stoffe machen kann. In dieser neuen Kosmogonie tritt der vernunftbegabte Ordner ganz zurück, und die ordnende Wirksamkeit wird in den Stoff selbst hineingelegt, welcher somit ein bedeutender Faktor wird. Platon sagt selbst: Vorher bestimmten wir nicht einen dritten Faktor, in der Meinung, daß zwei hinreichend wären; nun aber scheint die Untersuchung einen Versuch zu fordern, einen anderen Faktor zu beleuchten, der schwierig und dunkel ist. — Es ist der Grundstoff.

Es folgt eine Behandlung der Elemente, von der vorigen mit Luft und Wasser als Mittelproportionalen der Idee des Handgreiflichen und der des Sichtbaren sehr verschieden; diese Behandlung ist physisch und führt zur Annahme e i n e s Grundstoffes, welcher mit der zugrunde liegenden Zweiteilung nur schlecht paßt, indem er sowohl unveränderlich und ewig derselbe als auch immer in Veränderung und Übergang ist. Was aber schlimmer ist: wenn das ewige mit diesem Grundstoffe in die Welt gekommen ist, wenn er seinem eigenen Gesetze folgt, wozu dient das Vorbild dann, diese letzte verblaßte Form der Ideen?

Platon selbst empfindet, daß es ihm sehr schwierig fällt, zwei so streitige Substanzen, wie seine alte und seine neue Auffassung des Daseins es sind, zu vereinigen, und in starken Worten gibt er dieser Empfindung Luft (51 C f.), und gesteht, daß die Welt der Sinne, der Phänomene, auch eine reale Existenz besitzt, im Gegensatze zu dem, was er früher gemeint; die Ideen aber, das Resultat des Denkens so vieler Jahre, will er nicht fahren lassen, er glaubt noch an ein absolutes Sein über die Formen und Modifikationen des nie ruhenden Grundstoffes hinaus, an eine sichere Erkenntnis, worin man ruhen kann wie im Schlußergebnisse einer durchgeprobten logischen Gedankenreihe, außer einem „kaum glaublichen" Grundstoffe (52 B), und Phänomenen, die jedesmal nur ein Stückchen der Wahrheit zeigen, so daß man nicht einmal im Laufe eines ganzen Lebens ein so zuverlässiges Resultat erlangt, daß nicht neue Phänomene zu addieren und subtrahieren und korrigieren zwingen. Allein zwischen der Welt der Ideen und der der Phänomene gibt es keine Verbindung mehr (52 A f.), die Ideen sind gänzlich logische Begriffe geworden, alles, was von ihnen jetzt zu sagen bleibt, ist dies: sie sind unveränderlich, ewig, unvergänglich, unsinnlich, nur mit dem Gedanken zu greifen.

Auf diesem Boden fußt die neue Kosmogonie, die sich ganz mechanisch entwickelt und nicht einmal vom Gotte in Bewegung gesetzt

wird. In diesem Zusammenhang zeigt auch Platons scherzende Behandlung der alten Frage: wie viele Welten gibt es? (55 C) in welchem Grade seine Weise zu denken sich geändert hat, seit dem Beginne des Timaios (vgl. 31 A f.).

Mit noch einem großen Stück Physik endet diese große Digression, und die Erwähnung der zweiten Seele beginnt, 69 C fortsetzt 47 E. 69 A bezeichnet Platon selbst das dazwischenliegende Stück (47 E bis 69 A) als eine Digression und gibt ein kurzes Resumé. Und ehe er zur Fortsetzung schreitet, betont er nochmals (68 E): es gibt zwei Arten von Ursachen, und das wahre Verstehen ist unmöglich ohne auf beiden Ursachsarten Rücksicht zu nehmen.

Mehr ist wohl kaum nötig um zu beweisen, daß die Wirkung einer fremden Lehre im Timaios stark hervortritt. Wessen diese fremde Lehre war, ist es auch nicht schwierig zu sehen. Fast all das Fremde vom Beginne zum Ende trug den Stempel der ἀνάγκη, und wir wissen ja, daß dies das Wahrzeichen der Atomisten war. Wir können aber auch im einzelnen konstatieren, daß Platon, als er den Timaios schrieb, die Physik der Atomisten gründlich studiert hat.

Die neue Bestimmung des dritten Faktors (48 E ff.) führt zur Annahme eines qualitätlosen und unsichtbaren Grundstoffes, welchen wir bei den Atomisten finden und sonst nirgends. Und um die Einheitlichkeit dieses Grundstoffes zu veranschaulichen, gebraucht Platon dasselbe Bild, das die Atomisten gebraucht hatten (Tim. 50 A f. — D. V. 54 A 19) [10].

---

[10]) Die Begründung der Existenz eines solchen Grundstoffes, die Lehre vom Kreislaufe der Elemente (die wir hier zuerst durchgeführt antreffen, obgleich wir auch bei den Früheren namentlich bei Herakleitos [D. V. 12 B 36. 76] Spekulationen über vereinzelte Phänomene dieser Art spüren) kann Platon nicht von Demokrit haben, denn Platon sieht in diesem Übergang der Elemente eine Verwandlung, den Atomisten ist er nur (vgl. Arist. de caelo III, 4, 303 a 25, fehlt bei Diels) mit ihrer Lehre von der Unveränderlichkeit der Atome übereinstimmend eine Ausscheidung. Sie bewiesen die Existenz des qualitätslosen Grundstoffes vielleicht durch ihre Erkenntnistheorie, wir wissen es nicht; jedenfalls hat Platon ihre Beweisführung nicht brauchen können, und stellt daher seine eigenen Beweise auf, das Material aber zu diesen hat er sicherlich, wie wir sehen werden, bei den Atomisten gefunden. — Gleich nach Tim. 50 A gebraucht Platon zwei andere Bilder derselben Art, um die Qualitätslosigkeit des Grundstoffes zu illustrieren — dieser Reichtum an Beispielen des täglichen Lebens erinnert an die Weise des Lucrez, und man fragt sich, ob nicht auch die alte Atomtheorie diesen Stil hatte, um so mehr als eins dieser Bilder beweislich von den alten Atomisten stammt.

Die vier Elemente sind verschiedene Formen dieses Grundstoffes; als Platon diese näher bestimmen will (48 B), bemerkt er, daß niemand so getan hat, obgleich nur wenig Verstand hinreicht um zu sehen, daß sie nicht schlechthin wie die Buchstaben einer Silbe zu betrachten sind. Aristoteles erzählt [11]), daß die Atomisten die vier Elemente nicht genauer bestimmten [12]) und qualitative Verschiedenheiten erstehen ließen, indem die Atome nur mit einander Platz wechselten; denn eine Tragödie und eine Komödie werden mit denselben Buchstaben geschrieben.

Diesem Grundstoffe gegenüber reicht die Erkenntnistheorie Platons, wie ausgearbeitet sie auch ist, nicht hin. Er muß eine ganz neue Gattung der Erkenntnis statuieren und sein bisheriges System durch die Einführung von Analogieschlüssen ergänzen [13]).

An den Grundstoff hatten die Atomisten die Lehre von Vacua geknüpft; Platon leugnet formell die Existenz solcher leeren Räume (z. B. 60 C, 79 B), und doch treffen wir immer wieder im Timaios Diakena (wie Platon sie nennt) verschiedener Größe zu physischen Erklärungen verwendet. Mit diesen Diakena verhält es sich so. Es waren die Eleaten, die den Begriff des absolut Leeren bildeten, indem sie dessen Existenz, als unmöglich zufolge seines eigenen Begriffes, leugneten. Die früheren Philosophen hatten, insofern wir davon urteilen können, den Unterschied zwischen dem relativ Leeren (dem nur von Luft gefüllten) und dem absolut Leeren nicht entdeckt. Gleichzeitig aber mit dem letzten der eleatischen Philosophen wurde das absolut Leere auch von physischer Seite als unmöglich behauptet, indem Anaxagoras, durch Experiment beweisend, daß die sogenannten leeren Gegenstände nicht leer sondern mit Luft gefüllt sind, erklärte, daß es kein Vacuum gebe, sondern, was so scheine, mit Luft gefüllt sei, und die Luft ein Körper sei. Von Anaxagoras lernte Empedokles [14])

---

[11]) D. V. 54 A 15. [12]) D. V. 54 A 9.

[13]) Siehe H. Höffding. Nord. Tidsskr. f. Filol. Bd. 17.

[14]) D. V. 21 B. 13. 14. cfr. 46 B. 5. 21 B. 17, 30 ff. Die Leugnung des Vakuums konnte Emp. zwar von den Eleaten haben; er legt ja aber seine Lehre vom Vakuum dar nicht wie die Eleaten sondern wie Anax. Und auch sonst zeigt er sich von Anax. abhängig. Seine Stofflehre, die alle Veränderungen und Verwandlungen als Wanderungen und Platzwechsel der Elementpartikeln erklärt, und mit unveränderlichen Elementpartikeln operiert, ist ja ganz wie die des Anax. (46 B. 17 mit 21 B. 8. 9. zeigt, daß diese Ähnlichkeit etwas bedeutet); nur hat er von den Eleaten,

dies. Im Gegensatze zu dieser Leugnung des Vacuums steht, was er hier und dort von Poren sagt; nicht all seine Poren geraten mit seiner übrigen Lehre in Streit, aber wenn er von den Poren des Glases lehrt[15]), daß sie so dünn sind, daß die Luft nicht in sie hineinkommen kann, während der feine Stoff des Lichts[16]) sie wohl passieren kann, muß man ihn fragen, ob nicht die Poren des Glases leer sind, wenn das Licht erloschen ist. Oder wenn er die Mischung oder die gegenseitige Scheu der Feuchtigkeiten durch Poren verschiedener Größe[17]) auf ähnliche Weise wie die Wirkung des Magnets erklärt, kann er leere Poren nicht entbehren. Hier ist also etwas, das ins übrige System des Empedokles, wo die vier Elemente alles ausfüllen, nicht paßt; nehmen wir vorläufig an, daß Empedokles, der so viel Fremdes in sein System aufnahm, dies von Leukip hatte; es liegt sehr nahe, und andere Stücke seiner Philosophie werden es im Folgenden bestärken.

Die Atomisten lehrten ja nämlich im Gegensatze zu allen anderen, daß dem Vacuum ebensowohl als dem Stoffe Existenz beizulegen sei. Daß sie dabei das absolute Vacuum verstanden, zeigt ihre Definition vom Vacuum: ein Raum, worin kein Körper sich befindet[18]). Nur vermittelst Intervacua halten sie eine Erklärung von der Bewegung der Körper, vom Wachstum und jeder Vermehrung, von der Ver-

---

die Anax. nicht kannte, gelernt, den Stoff von den sekundären Eigenschaften zu befreien und legt ihm nur die Eigenschaften als reell bei, die, nach seiner Meinung, an die drei Aggregatzustände und das Feuer geknüpft sind. Die Weltvernunft des Anax. spaltet er in zwei Kräfte, in eine scheidende, Neikos, und eine sammelnde, Philia, die den anderen Gottheiten seiner Dichtung nur wenig ähnlich sind. Theophrast sagt nun (D. V. 46 A. 41), daß Anax. zuerst eine Umwälzung in die Auffassung der Elemente brachte und diese mit der fehlenden Ursache supplierte. Bei der Umwälzung versteht er gerade die Lehre von den Elementteilchen und ihrer Sammlung und Scheidung, die Ursache ist natürlich die Weltvernunft. Theophr. meinte also, daß die Lehre des Anax. früher als die des Emp. hervorkam. Simplikios weiß auch von Theophr., daß Emp. jünger als Anax. war (D. V. 21. A. 7.). Dasselbe erzählt Aristoteles (D. V. 21. A. 6.); das: τοῖς δ᾽ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχὰς bedeutet, daß Arist. Emp. höher als Anax. schätzte (siehe Phys. I 4 extr.); so sagt auch Theophr. von Platon: τῇ μὲν δόξῃ καὶ τῇ δυνάμει πρότερος, τοῖς δὲ χρόνοις ὕστερος (Frg. 48. Wimmer). Ohne Zweifel hat Anax. entdeckt, daß der Mond sein Licht von der Sonne entlehnt (s. D. V. 46. B. 18. A. 76.) und Emp. spricht ihm dann dies nach (D. V. 21 A. 30.). Und der Rhetor Alkidamas erklärt auch schlechthin, daß Emp. ein Diszipel des Anax. war (21 A. 1, 56).

[15]) D. V. 21. B. 84. [16]) cfr. D .V. 21. A. 57. [17]) 21. B. 91.

[18]) Arist. Phys. IV, 1, 298 b. 25 (fehlt bei Diels).

dünnung und der Verdichtung für möglich. Und durch dieses Vacuum, in Verbindung mit der Stellung und Lage der Atome, gibt Demokrit die Erklärung vom relativen Gewichte, von Härte und Weichheit, von Zerbrechlichkeit und Durchsichtigkeit, alles durch Analogieschlüsse von der Wirklichkeit, die er mit offenen Augen und erfindungsreicher Fähigkeit zu vergleichen betrachtet. — Wenn Platon die Existenz des Vacuums nicht zugeben will, spüren wir darin vielleicht eine Wirkung von dem Einflusse der Eleaten auf ihn. Seine Diakena aber kann er nur von den Atomisten haben.

Ebendaher stammt es sicherlich auch, wenn Platon Lust und Unlust ganz mechanisch behandelt (64 A f.) und diese Empfindungen ausschließlich durch Bewegungen von Partikelchen bestimmt, und so ganz anders von diesen Begriffen spricht, als er in seinen früheren Dialogen es gewohnt war.

Der Horizont ist ihm ferner und größer geworden. Im ersten Teile des Timaios war ihm die Welt, wie z. B. den Pythagoräern[19]), eine begrenzte Kugel, in deren oberem Teile wir wohnen und von rechts und links sprechend uns orientieren (36 C). Als er später (63 E) das Gewicht definiert, hat er die atomistische Unendlichkeit des Raumes als Hintergrund bekommen und tadelt die, welche von einem Aufwärts und Abwärts im Universum sprechen.

Wenn man zugibt, daß die Atomtheorie hinter dem Neuen im Timaios steckt, wird der Timaios eine Quelle zur Ergänzung unserer spärlichen Kenntnis der Atomtheorie. Auf der anderen Seite wird Platons Verhältnis zu dieser Theorie auch dem Verständnis des Timaios zugute kommen.

Ehe ich nun zu zeigen versuche, wie Platon unsere Kenntnis Demokrit, und Demokrit unsere Kenntnis Platon vermehrt, möchte ich ein paar Worte von der Basis der Atomtheorie einschieben.

Daß die Atomisten einen einheitlichen, qualitätlosen, unveränderlichen Grundstoff annahmen, in unsichtbare Partikeln verschiedener Größe und Form geteilt, ist bekannt genug; dagegen hat niemand (außer Joannes Philoponos im Kommentare zur Stelle), so weit ich sehe, bemerkt, daß Demokrits Beweis für die Notwendigkeit der Atomtheorie bei Aristoteles steht[20]). Daß wir hier Demokrits eigenes Räsonnement haben, geht aus Aristoteles Worten hervor.

---

[19]) D. V. 45. B. 30. 31. [20]) de gen. et corr. I, 2, 316. a. ff.

Er hat durch das ganze Kapitel Demokrit sehr stark gelobt und hebt dann hervor, daß im Gegensatze zu den gleichzeitigen Akademikern mit ihrem ewigen Theoretisieren, Demokrit sich auf Schlußfolgerungen stützt, die in der Physik gegründet und original sind, wie aus dem Folgenden hervorgehen wird — und dann folgt eine Reihe von Betrachtungen, welche die Atomtheorie begründen, und mit der Bemerkung enden, daß auch die, welche dies lehren, in unlösliche Schwierigkeiten geraten; Aristoteles, betreffs der Atomtheorie im ganzen auf seine Behandlung anderswo hinweisend, will hier nur versuchen, die gesagten Beweisgründe, denen zu entkommen ihm schwierig scheint, zu widerlegen. Um sie zu entkräftigen, meint er, ist es notwendig sie zu resümieren, und dies tut er so, daß Philoponos' Ausdruck: er gibt ihnen Façon, mehr treffend ist, als dieser wohl gedacht hat. Indem er das Resümee wie das vorhergehende Referat schließt, setzt er den Namen des Demokrit auf. Der Text ist stellenweise etwas schwierig, der Sinn aber klar. Als Einleitung wird stark betont, daß hier, wo es sich um Teilung von Körpern (nicht von mathematischen Größen) handelt, von einer abstrakten Möglichkeit keine Rede ist, sondern von einer Möglichkeit, die jeden beliebigen Augenblick als sinnliche Wirklichkeit hervortreten kann; daher wird man auch daran erinnert, daß unendlich mehr ist als zehntausendmal zehntausend[21]). Und Demokrit bemerkt: es möchte niemand geben, der die Teilung unternehmen könnte. Zum Beweise braucht er nun ein Klarstellen der Begriffe des Körpers und der Unendlichkeit, so daß er ihnen nicht erlaubt eine Art unbestimmter und fließender Empfindung zu sein. Er sagt: wenn ein Körper in unendlich viele Teilchen, das heißt: hinsichtlich jedes seines kleinsten Teils (πάντῃ) zerteilt werden kann, sei es dann gleichzeitig in unendlich viele Teilchen geteilt. Was wird das Resultat dieser Teilung? Sind es Größen, Körper? Nein, dann hätte man ja nicht unendlich geteilt; dies bedeutet nämlich, daß die Teilung so lange fortgesetzt wird, als es das kleinste Stück des Körpers zu teilen gibt. Die Teilung ist also erst fertig, wenn es nichts mehr Körperliches gibt; das als Resultat vorliegende ist folglich unkörperlich, das heißt: mathematische Punkte oder — Nichts. Worin aber ein Körper sich auflöst, das ist eben das, woraus es zusammengesetzt ist, und alles ist also

---

[21]) Daß dies der Sinn des ersten kleinen Stücks mit seinem immer wiederholten δυνατόν (ἀδύνατον) ist, zeigt der Anfang der Widerlegung des Aristoteles.

entweder aus Nichts zusammengesetzt (und ist folglich ein bloßer Schein) oder aus mathematischen Punkten. Aus mathematischen Punkten kann aber nie ein Körper entstehen. (Der Punkt wird als die Grenze der Linie, und die Linie als die der Fläche, und die Fläche als die des Körpers erfaßt[22].) Solange nämlich ein ganzer Körper da war, ehe wir zu teilen begannen, trugen die Punkte nichts zur Größe des Körpers bei. Dies wird so einleuchtend[23]: Man schneide einen Körper in viele Teilchen; dabei entstehen mehr Flächen, noch mehr Linien, und viel mehr Punkte, als da der Körper noch ganz war. Wenn man dann den Körper zusammensetzt, wird er gar nicht größer, obgleich nun viel mehr Punkte vorhanden sind. Dadurch wird man wohl erkennen, daß der Punkt mit Größe nichts zu tun hat[24].

Und man darf nicht diesem Ergebnis mittelst oberflächlicher Vorstellungen ausweichen. Wenn man sich z. B. ein Stück Holz ins Unendliche geteilt vorstellt, und meint, dies bedeute, daß es lauter Sägemehl geworden, hat man sich den Begriff des Unendlichen nicht klar gemacht; das Sägemehl besteht ja auch aus Körpern und muß folglich auf irgend eine Weise der Teilung fähig sein, obgleich die Säge nichts mehr tun kann.

(Schluß folgt.)

---

[22]) Siehe D. V. 45. B. 23. 24. woraus hervorgeht, daß dies die allgemeine Auffassung war.

[23]) Zum Satze: Διαιρεθέντος γὰρ εἰς δύο καὶ πλείω fehlt notwendig ein Glied, wie Philoponos richtig gesehen hat, z. B. καὶ πάλιν συντεθέντος.

[24]) vgl. D. V. 19. A. 21.

VI.

Der Geist Hegels in Italien.

Von

Chr. D. Pflaum in Rom.

Hegel hat in Italien früher Anhang gefunden als Kant. Seine Philosophie ist hier, wie das ja auch in England, in Amerika und in Frankreich geschehen ist, noch bewundert und gepflegt worden, als diese in Deutschland neben materialistischen, positivistischen, psychologistischen, kritizistischen und mystizistischen Weltbetrachtungsweisen nur noch ein kümmerliches Dasein fristete. Die italienische Sympathie für Hegels Lehre ist in hohem Grade daraus zu erklären, daß diese sich mit der des Giordano Bruno und des Giambattista Vico in wichtigen Punkten berührte. Überaus stattlich ist die Zahl italienischer Monographien über Hegel — bezeichnenderweise ist eine darunter aus der Feder des derzeitigen Kardinal-Erzbischofs von Neapel, G. Prisco — und, dank namentlich Augusto Vera und Benedetto Croce, auch die italienischer Übersetzungen von Hegels Werken, so daß die Behauptung, die philosophische Kultur Italiens sei neuerblüht im Zeichen Hegels, mindestens vom literarischen Standpunkte aus gerechtfertigt erscheint.

In den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts haben Augusto Vera und Bertrando Spaventa die ersten akademischen Vorlesungen über und für Hegel in Italien gehalten. Spaventa, einer der aufrichtigsten, klarsten und geistvollsten philosophischen Lehrer und Schriftsteller, ist mit solcher Entschiedenheit für Hegel eingetreten, daß er 1874 eine Kritik des Darwinismus folgendermaßen abzuschließen sich nicht enthielt: „Die Metaphysik Hegels ist heute nicht nur bei weitem nicht veraltet, sondern ist sogar eine Prophezeiung gewesen, nämlich der Organismus und die vorweggenommene Korrektur der

modernen Erfahrungswissenschaft". („La legge del più forte" in „Scritti filosofici" ed. Gentile, Neapel 1900, S. 352.) In demselben Sinne erledigte Spaventa seinen Kollegen Rosmini, der Hegel und das Hegeltum teils auf Grund falscher Voraussetzungen über die Grundlagen des Systems, teils mit Anmaßung von oben herab abtun zu können geglaubt hatte. („Hegel confutato da Rosmini" in „Da Socrate a Hegel" ed. Gentile, Bari 1905, S. 151 ff.).

Es ist natürlich, daß die meisten der Schüler Veras und Spaventas sich an den Formeln vom Absoluten, von der Kraft des dialektischen Prinzips usw. haben genügen lassen und daß nur wenige dazu gelangt sind, die Ideen Hegels nachzuprüfen und ihre Weiterbildung gemäß den Anregungen der fortschreitenden Wissenschaften zu versuchen. Diese letzteren haben daran festgehalten, daß Hegel der letzte und zugleich der maßgebende Vertreter des philosophischen Idealismus gewesen ist, insofern er die Objektivität der Erkenntnis und die Einheit und Homogenität des Seienden vertreten, jede Transzendenz abgelehnt, die optimistischen und pessimistischen Betrachtungsweisen überwunden sowie Wissenschaft und Leben miteinander zu versöhnen getrachtet habe, daß darum jeder philosophische Fortschritt irgendwie an Hegel anknüpfen m ü s s e. Der bedeutendste dieser Hegelianer ist Benedetto Croce, ein fruchtbarer Schriftsteller von glänzendem Stil, dessen philosophische Werke auch jenseits der Grenzen Italiens bewundert worden sind und zu werden verdienen.

Vor zwei Jahren hat Croce den Versuch unternommen, den Zeitgenossen im einzelnen aufzuzeigen, was seines Erachtens von der Philosophie Hegels noch Geltung habe und was von ihr preiszugeben sei. Es ist ein Buch unter dem Titel „Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel", an das man nicht herantreten darf, ohne die oben genannten Auffassungen von der geschichtlichen und aktuellen Mission Hegels als im großen ganzen berechtigt anzuerkennen und ohne zugleich das moderne Postulat einer auf den Erfahrungswissenschaften gegründeten und sie systematisierenden Philosophie preiszugeben. Eine große Anzahl wichtiger geschichts- und naturwissenschaftlicher Behauptungen Hegels wird hier von Croce beanstandet, während er sich für die gewöhnlich als ihre Quelle angesehene Dialektik der Gegensätze mit Entschiedenheit ins Zeug legt. Die Falschheit jener Behauptungen ist seines Erachtens daraus abzuleiten, daß Hegel sein richtiges Prinzip der Dialektik der Gegensätze kon-

fundiert hat mit einer Dialektik der Verschiedenheiten, die logische Beziehung des Gegensätzlichen fälschlich übertragen hat auf die des Verschiedenen: wenn beispielsweise die Anwendung der Hegelschen Trias, These — Antithese — Synthese, geeignet ist für die Gegensätze wahr und falsch oder schön und häßlich, so ist sie darum doch nicht geeignet für die Verschiedenheiten wahr und schön oder wahr und häßlich oder schön und falsch, wie Hegel, offenbar tyrannisiert von der Illusion der Allmacht seiner Dialektik, sie gelegentlich dennoch vollzogen hat. Eine derart fälschliche Anwendung des synthetischen Prinzips zeigt Hegels Anthropologie, wo „natürliche Seele" und „fühlende Seele" geeint wird in „wirkliche Seele"; die Psychologie, wo der „freie Geist" die Synthese ist der These „theoretischer Geist" und der Antithese „praktischer Geist"; die Ethik, wo „Familie" und „bürgerliche Gesellschaft" im „Staate" aufgehen; die subjektive Logik, wo „Begriff" und „Urteil" im „Schluß", und die Logik der Idee, wo „Leben" und „Erkenntnis" in der „absoluten Idee" aufgehoben werden; die Sphäre des absoluten Geistes, wo Hegel der „Kunst" die „Religion" gegenüberstellt und beide in der „Philosophie" einigt; und anderes mehr. Hiermit sind viele Wege erschlossen, um als Hegelianer weit über Hegel hinauszukommen.

Den Weg, den man namentlich in Deutschland betreten hat mit der Begründung und dem Ausbau rein erfahrungsmäßiger strenger Natur- und Geisteswissenschaften, erachtet Croce für richtig und ersprießlich nur in Ansehung der Naturwissenschaften. Geistiges ist für ihn nur durch die spekulative Vernunft determinierbar, und Geisteswissenschaft gibt es mithin nur im Rahmen der Philosophie. Hierbei ist indessen zu bemerken, daß Croce, in Übereinstimmung mit führenden deutschen Geschichtschreibern, alle singulären Tatsachen geistiger Natur unter einen geschichtlichen Gesichtspunkt stellt und die Geschichte nicht als eine auf Gesetze von allgemeiner Gültigkeit bedachte Wissenschaft ansieht, daß er eine allgemeine Sprachwissenschaft, wie unten noch zu erwähnen sein wird, sehr eng an die Ästhetik angliedert und daß er von den Methoden, Aspirationen und Ergebnissen der modernen erfahrungswissenschaftlichen Psychologie — nichts wissen will und wenig weiß.

Es liegt auf der Hand, daß die Naturwissenschaften, indem sie allein von allen spekulativen Obliegenheiten entledigt werden, damit auch für unfähig erklärt werden, die Philosophie irgendwie bei der

Gestaltung des Weltbildes zu unterstützen, da ja wegen der Verschiedenheit der naturwissenschaftlichen und der philosophischen Methoden die kontinuierliche Entwicklung der naturwissenschaftlichen Probleme bis zu ihrer Lösung unmöglich wird. Für die Philosophie erübrigt ein rein spekulativer Charakter, und das einzige, worauf sie sich gründen kann und soll, ist die Geschichte der Philosophie selbst, d. h. das Bewußtsein der bisherigen Erkenntnisarbeit und ihrer Ergebnisse. Croce ist also konsequent, wenn er eine „Philosophie des Geistes“ als die ganze Aufgabe des Philosophen ansieht, und die Frage ist nur, ob s e i n e „Philosophie des Geistes“ geeignet ist, den Beweis ihres Existenzrechts dadurch zu erbringen, daß sie wirklich über Hegel so weit hinausführt, wie es im gegenwärtigen Zeitpunkt der geistigen Entwicklung gefordert werden darf. Seine im Verlaufe weniger Jahre veröffentlichten drei großen Werke — „Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale“ (1902, seither in 3 Auflagen erschienen), „Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro“ (1905) und „Filosofia della pratica. Economica ed etica“ (1909) — bieten das Material, um diese Frage zu beantworten.

Croce teilt der Logik die Aufgabe zu, als „Philosophie der Philosophie“ nicht bloß die Natur und Entstehung des Denkens — die Natur des Denkens und jedes Geschehens, so definiert er übrigens summarisch, ist seine Entstehung, wie die Entstehung des Denkens und jedes Geschehens seine Natur — zu erklären, sondern auch die metaphysischen Angelegenheiten a priori zu erledigen. Er bewegt sich damit auf Wegen, die Aristoteles in seiner Kategorienlehre, Kant in seiner transzendentalen Logik und namentlich Hegel in seiner metaphysischen Logik gezeigt haben und die ganz unumgänglich sind, wenn die Dialektik objektiv-reale Geltung haben, die Einheitlichkeit des Seienden ohne weiteres evident und jeder erfahrungspsychologische Gesichtspunkt ausgeschlossen sein soll. Es versteht sich, daß für Croce die Logik ganz aus sich selbst die Mittel zur Bewältigung ihrer Probleme nimmt. Unter starker Anlehnung an Hegel erklärt er als die erste und einzige Kategorie der Logik den Begriff, der „das Denken des Allgemeinen“ ist. Die Logik ist demnach eine Behandlung des Allgemeinen, also formal und nicht material. Die Logik muß daher auf die gewöhnliche Neben-, Über- und Unterordnung der Begriffe verzichten und kann nur eine systematische,

organische Ordnung der Begriffe durch genetische Verbindung und Entfaltung geben. (Zum Beispiel: der Begriff der Phantasie ist unterschieden von dem des logischen Denkens, aber das logische Denken ist zugleich Phantasie; die theoretische Betätigung ist unterschieden von der praktischen, aber die praktische Betätigung ist zugleich theoretische.) Hiermit kommt sie zum Begriff des undeterminierten, aber alle möglichen Determinationen erlaubenden absoluten Einen und zu den Kategorien, die die höchsten determinierten Begriffe sind, mit denen man die ganze Wirklichkeit unter allen Gesichtspunkten denkt und in die eben diese Wirklichkeit sich völlig auflöst, Begriffe, die logisch sind und real zugleich. Entsprechend ist bei Hegel (Enzyklopädie § 213) zu lesen: „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität".

Ist die Logik formal und nur auf das Allgemeine gerichtet, so bietet sie nur formale und hohle Richtigkeiten; gewiß braucht sie darum noch lange nicht formalistisch zu sein. Nun soll aber nicht eine bloß formale, aller konkreten Bestimmung bare Wahrheit erzielt werden, sondern auch eine Wahrheit der einzelnen bestimmten geistigen Vorgänge, eine Wahrheit des Inhaltlichen, eine materiale Wahrheit. Einer Erfassung der Logik in diesem erkenntnistheoretischen Sinne hat aber Croce selbst den Boden bereitet, wie ihn ein moderner Erfahrungspsychologe auch nicht anders hätte bereiten können. Er hat nämlich erkannt, daß bei jedem geistigen Vorgange Form und Inhalt untrennbar vereint sind, daß die Vorstellung und als deren Ausdruck die Sprache Voraussetzung des logischen Verfahrens sind, daß Sprache und Denken zweierlei sind, daß die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat etwas verwerflich Gekünsteltes ist, daß das sogenannte logische Prinzip der Identität und des Widerspruchs ein hyperlogisches, d. h. auch für die ästhetischen Schöpfungen und das praktische Leben verbindliches ist, daß der Syllogismos nichts ist als das Entdecken eines mittleren Terminus zwischen zwei Begriffen, u. a. m. Er gibt auch eine ersprießliche Definition des Urteils, das als logische Form vielfach neben dem Begriffe steht, bei ihm aber von dem Begriff, „dem Denken des Allgemeinen", verdrängt ist: das Urteil ist entweder eine einfache Proposition oder ein einfacher Bewußtseinsausdruck ohne logischen Wert („ästhetisch"); oder es ist eine Vereinigung eines Allgemeinen mit einem Einzelnen, d. h. eines Begriffs und einer singulären Vorstellung („historisch"); oder endlich ist es der Aus-

druck, die Definition eines Allgemeinen, also dasselbe wie der Begriff („philosophisch").

Noch mehr Übereinstimmung mit der modernen Erfahrungswissenschaft und zugleich akzentuierte Entfernung von Hegel als die Logik zeigt uns die Ästhetik Croces. Es verdient bemerkt zu werden, daß er zur Ästhetik auf Grund unmittelbarer Studien der schönen Literatur und anschaulichen Kunst gelangt ist und sich erst a posteriori in der spekulativen Philosophie verankert hat. Hegel, auf den die deutschen Frühromantiker einen bestimmten Einfluß geübt haben[1]), bezeichnet bekanntlich als den Inhalt der Kunst die Idee bzw. die sinnliche Erscheinung der Idee, das „individualisierte Allgemeine, das zu einem einzelnen Sinnlichen geworden", und er hat sich dagegen gewandt, daß der Künstler nur Anschauungen haben und das weitgreifende Denken vor und bei seinem Werke lassen solle. Hegel hat der Kunst auch einen „erkennenden" Charakter zuerkannt, wiewohl er dessen Wert dem der philosophischen Erkenntnis unterordnet. Croce hingegen nimmt, wie bereits aus der erwähnten Definition des Urteils erhellt, der Kunst jede Bedeutung als Erkennen und geradezu das Element des Begriffs, d. i. der einzigen logischen Form. Für ihn ist das Schöne „gelungener Ausdruck" oder „Ausdruck ohne weiteres" (das Häßliche demgemäß „verfehlter Ausdruck"), Aufgabe und Inhalt der Kunst also „Ausdruck", die Ästhetik also „Wissenschaft des Ausdrucks". Der Ausdruck aber ist für ihn nichts mehr und nichts anderes als die Aktualität der Anschauung. Im übrigen determiniert er: jede wirkliche Anschauung ist zugleich Ausdruck; der Geist hat soviel Anschauung, wie er ausdrückt, er schaut nicht an, ohne schöpferisch zu sein, ohne zu formen, ohne auszudrücken; das, was sich nicht in einem Ausdruck objektiviert, ist nur Empfindung und physiologisches Geschehen.

Es läßt sich vieles gegen diese Ausdrucks-Ästhetik einwenden; u. a. scheint sie mir zu viel Gewicht auf die Ausdrucksform und zu wenig auf den bewußten Ausdrucksinhalt zu legen und die Tatsache ganz zu vernachlässigen, daß alles ästhetische Verhalten ein wertendes Verhalten ist. Indessen bietet sie, so wie sie ist, auch manchen bedeutsamen Vorzug. So ermöglicht sie, Linien, Farben und Töne als Ausdrucksweisen in eine Reihe zu stellen mit der Sprache und damit die Kluft zu überbrücken, welche zwischen dem ästhetischen

[1]) Vgl. Pflaum, Die Poetik der deutschen Romantiker. Berlin 1909.

Charakter der Dichtkunst und dem der Malerei, Bildhauerei, Musik überliefertermaßen (unter Vernachlässigung der bezüglichen bedeutsamen Anregungen der deutschen Romantiker[1])) gesehen wird. Es ist ferner ein sehr ersprießlicher Gesichtspunkt, die Ausdrucksweisen in einem wesentlichen, naturnotwendigen Zusammenhang mit dem sogenannten anschaulichen Bewußtseinsinhalt zu erfassen; eben dieser Zusammenhang gestattet es Croce, die allgemeine Sprachwissenschaft als Ausdruckswissenschaft, als eine Disziplin der Ästhetik zu behandeln, wobei er freilich sich etwas umständlich damit abfinden muß, daß zufolge seiner eigenen, sehr richtigen Behauptung in der Logik die Sprache und das nicht anschauliche Denken zweierlei sind und die Verbindung zwischen ihnen von unwesentlichen, akzessorischen, äußerlichen und singulären Momenten bedingt ist. Endlich ist zu rühmen, daß die Auffassung, der Ausdruck sei nichts mehr als die Aktualität des anschaulichen Bewußtseinsinhalts und sei eine mit diesem identische, nur eben äußere Gegebenheit, zur Erklärung eines großen und komplizierten Erscheinungsgebietes herangezogen wird, während noch die Psychologen diese gerade durch die modernen psycho-physiologischen Untersuchungen gezeitigte und in ihrer Berechtigung erwiesene Auffassung nur schüchtern und partiell zu bekennen wagen.

Mit Glück macht Croce noch eine zweite Anwendung dieser Beziehungsart zwischen dem Bewußtseinsinhalt und seiner Äußerung, nämlich im Gebiete der Praktik zwischen Absicht und Handlung. Absicht und Handlung sind eine vollkommene Einheit, die nur auseinanderfallen kann, wenn willkürlicher oder oberflächlich empirischer Weise das seelische Geschehen unter einen Gesichtspunkt für sich und das körperliche Geschehen ebenso unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt wird. Hierin ist einbegriffen, daß zwischen Absicht und Wille wie zwischen Wille und Willensäußerung kein Unterschied zu machen ist. Indem die Absicht begriffliche und anschauliche, Allgemeines und konkret Singuläres besagende Elemente zusammenfaßt, setzt sie eine theoretische Aktivität voraus; aus der anschaulichen Wahrnehmung der Wirklichkeit, aus der philosophischen Erwägung über sie, aus der geschichtlichen Rekonstruktion erhält man jene Kenntnis der tatsächlichen Gegebenheit, aus der allein die neue Absicht erwächst und erwachsen kann. Anderseits kann die prakti-

[1]) Vgl. Pflaum, Die Poetik der deutschen Romantiker. Berlin 1909.

sche Aktivität in ihrem Verlauf und Ergebnis nicht nur wiederum Gegenstand der theoretischen Aktivität, und zwar des historischen Urteils wie der ästhetischen Wahrnehmung wie der philosophischen Erwägung, werden, sondern sie ist auch als Wille zur Erkenntnis und als „Wirklichkeit selbst in ihrer Unmittelbarkeit", die erst die Welt der Vorstellungen erzeugt, ihrerseits die notwendige Voraussetzung der Erkenntnis und aller theoretischen Aktivität. So bilden Erkenntnis und Wille, Theorie und Praxis den Zirkel des Lebens, der Zweiheit-Einheit von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, derart, daß das Denken des Subjekts soviel ist wie das Denken des Subjekts eines Objekts und das Denken des Objekts soviel wie das Denken des Objekts eines Subjekts; Denken ist Denken, weil es das Sein behauptet, und das Sein ist Sein, weil es von einem Denken erzeugt ist.

Wie Croce hier von einer schlichten, durch Erfahrung gefundenen oder wenigstens durch Erfahrung beweisbaren Behauptung, wie es die über das Verhältnis von Absicht und Handlung ist, in spekulatives Fahrwasser gelangt und wieder mit Hegel zusammentrifft, ist nicht leicht zu verkennen. Im weiteren Verlaufe der Praktik hält er sich dann recht eng an Hegel und bekundet auch eine sehr starke Vorliebe für das Eine, das zweierlei ist. So gelangt er gleich Hegel, der „das freie Wollen" als „zusammen determiniert und undeterminiert" erklärt (Philos. d. Rechts, §§ 4, 15) zum Begriff der Freiheit, die zugleich Freiheit und Notwendigkeit in unlöslicher Verbindung sein soll: der Willensakt entsteht auf Grund und infolge einer bestimmten, unausschaltbaren, also notwendigen Gegebenheit, er geht aber über sie hinaus, schafft ein von ihr Verschiedenes, ein Neues, ist „also" schöpferisch und mithin und insofern Akt der Freiheit. Der Begriff Notwendigkeit-Freiheit erhält hier denselben Beruf gegen die deterministische und die arbitraristische Auffassung, wie ihn in der Erkenntnistheorie der Idealismus gegen den Materialismus und den Mystizismus hat. Er dient auch dazu, die Auffassung abzutun, daß es zwei verschiedene Reihen von Tatsachen gebe, die eine mit mechanischer Kausalität und die andere, die Schöpfung ist bzw. der Kausalität durch die Freiheit gehorcht, zwei Reihen, zwischen denen man häufige Transaktionen zu denken habe; es gibt für Croce vielmehr nur eine einheitliche Wirklichkeit. Und so erneuert er denn den famosen Satz Hegels: das Wirkliche ist immer vernünftig, und das Vernünftige ist immer wirklich.

Die spöttisch überlegenen Einwände, denen dieser Hegelsche Satz Jahrzehnte hindurch ausgesetzt gewesen ist, veranlassen Croce, sie für sein Teil durch einige gut gegriffene geschichtliche Beispiele im voraus zu widerlegen, zumal sie seines Erachtens sämtlich aus einer Konfusion zwischen dem wahren Vernünftigen und dem fälschlich so genannten oder zwischen dem eigentlichen Realen und dem Irrealen zu erklären sind. Wenn, so sagt er z. B., auf die große griechisch-römische Kultur die Barbarei des Mittelalters folgte, so will das nur sagen, daß die antike Kultur in dem, was sie an Irrealem hatte, in ihren Widersprüchen, in ihrer Unfähigkeit unter anderem, politische und wirtschaftliche Formen entsprechend den veränderten Bedingungen der Geister zu finden, zugrunde ging; daß sie hingegen in dem, was sie an wahrhaft Realem hatte, nicht starb, sondern sich überlieferte als Gedanken, als Einrichtungen und sogar als erworbene Gewohnheiten, so daß sie allmählich in den Jahrhunderten wiedererschien und noch jetzt wiederum zur Erscheinung gelangen kann. Gleichermaßen hat das Mittelalter, das doch zum Teil offenbar Fortschritt war, weil es ja etliche, von der voraufgegangenen Kultur ungelöst gelassene Probleme löste, andere Probleme gestellt, die es selbst nicht löste und die in den kommenden Jahrhunderten gelöst wurden; war nun die Stellung dieser neuen Probleme, die doch Altes zerstörten und es in keiner Weise auch nur provisorisch ersetzten, auch kein Fortschritt, so doch ebensowenig, ja noch weniger ein Rückschritt und kann vielmehr als Bedingung, als Anfang des Fortschritts angesehen werden.

Ganz allgemein erklärt auch Croce, daß es einen wirklichen Rückschritt in der Geschichte nie gebe, sondern nur Widersprüche, die auf die gegebenen Lösungen von Problemen folgen und die neuen Lösungen vorbereiten. Schon jeder Willensakt, jede Betätigung des Individuums, jedes Triumphieren des Aktiven über das Passive, des Lebens über den Tod verdient in Beziehung auf die Situation, die voraufgeht, die Bezeichnung „Fortschritt". In Anbetracht dessen, daß das Wirkliche immer vernünftig ist (vgl. oben), kann dieser Fortschritt auch als wertvoll gelten, als gut, hingegen das Passive, die Negation, der Widerspruch als böse. Die ganze kosmische Wirklichkeit mit ihrem beständigen Triumph des Lebens über den Tod erscheint damit als ein beständiges Wachsen über sich hinaus, als eine stetige Mehrung des Guten. Der Mensch sucht demgemäß keinen Gott, der außer ihm

und ihm fremd wäre, und keine Unsterblichkeit, die eine ungenießbare Muße wäre, sondern jenen Gott, der die höchste Potenz dessen ist, was er in sich hat, und jene Unsterblichkeit, die Aktivität ist.

Hierin sind alle Elemente gelegen, um die Sittlichkeit zu determinieren. Sittliche Aktivität ist offenbar diejenige, welche den tatsächlichen Bedingungen, in denen der handelnde Mensch sich befindet, gemäß ist und zugleich auf ein universales, die Sphäre des handelnden Menschen übersteigendes Ziel gerichtet ist. Sie unterscheidet sich, wie Croce ausführt, dadurch von der wirtschaftlichen Aktivität, daß diese von jedem, die tatsächlichen Bedingungen übersteigenden Ziele absieht und sich darauf beschränkt, so kohärent wie möglich zu sein mit den individuellen Strebungen des Handelnden und der tatsächlichen Gegebenheit. Wirtschaftliche Handlungen haben *nur* Zwecke der individuellen Nützlichkeit, sittliche Handlungen haben diese Zwecke *auch* und außerdem die universalen, die über das Individuelle hinausreichenden, der wahren (idealen) Wirklichkeit zugewandten Zwecke.

Indem die wirtschaftlichen Handlungen beschränkt werden auf die durchaus und unmittelbar erfahr- und bestimmbare Realität und dieser gegenüber nicht sowohl qualitativen als vielmehr quantitativen Charakter haben, fällt eine wissenschaftliche Behandlung der wirtschaftlichen Aktivität in ihren konkreten Erscheinungen aus dem Rahmen der Philosophie heraus. Croce erklärt das mit Entschiedenheit und sieht in der ganzen Wirtschaftswissenschaft eben wegen der quantitativen Wesenheit der wirtschaftlichen Tatsache nur eine Art angewandter Mathematik, — freilich nicht ohne auch eine politische Ökonomik nebenher zuzulassen und zu fordern. Er hat in einer Reihe vornehmlich kritischer Aufsätze, die in einem Bande unter dem Titel „Materialismo storico ed economia marxistica" (2. Aufl. 1907) vereinigt worden sind, sich besondere Mühe gegeben, seinen wirtschaftstheoretischen Standpunkt von demjenigen zu unterscheiden, den Karl Marx eingenommen und, von Hegelschen Grundsätzen ausgehend, begründet hat. Er bestreitet dem Marxismus den Charakter der Wissenschaftlichkeit. Marxens Theorie der Gleichheit von Wert und Arbeit und die des „Mehrwertes" sind nach Croce weder historische noch ökonomische Gesetze, sondern bloße Ergebnisse von Vergleichen zwischen zwei Typen von Gesellschaft und bloße provisorische Hilfsmittel zur Erklärung wirtschaftlicher Tatsachen. Desgleichen

sei die materialistische Geschichtsauffassung lediglich dazu gut, an die Heranziehung der bisher vernachlässigten Tatsachen und Bedingungen des materiellen Lebens als Hilfsmittel zu einem gründlicheren und intimeren Verständnis der Geschichte zu ermahnen.

Indessen ist es gerade dem Marxismus vorbehalten gewesen, in die breiteren Schichten des italienischen Volkes einzudringen und hier eine lebhafte Teilnahme auch an Hegels Lehren zu erwecken. Antonio Labriola ist einer von mehreren, die durch akademische Lehre und literarische Arbeit sehr viel dazu getan haben, daß der Marxismus wie überhaupt der Sozialismus in seinen theoretischen Voraussetzungen und namentlich in seiner Hegelschen Quelle erkannt und geschätzt werde.

VII.

Spinozas Bildnis.

Von

A. Levy (Hamburg).

Das Maiheft des laufenden Jahrgangs von „Westermanns Monatsheften" bringt den Spinoza-Verehrern eine freudige Überraschung. Dort publiziert ein Herr Altkirch ein bislang unbekanntes Bildnis des großen Philosophen, und zwar eines, das uns anscheinend den holländischen Weisen in der Blüte der Jahre zeigt. Damit wäre also endlich die klaffende Lücke ausgefüllt, die so vieles aus der Jünglingszeit Spinozas in Dunkel gehüllt ließ, wir besäßen nun ein Abbild seiner Züge aus der Periode, wo sich die ewigen Gedanken über Gott und die Dinge in ihm bildeten und noch mitten im Kristallisieren begriffen waren, mit einem Worte, wir fühlten uns dem Menschen Spinoza um ein bedeutendes Stück zeitlich nähergerückt, dem Menschen Spinoza, der sich in seinen Schriften und Werken, ja meistens sogar in seinen Briefen in den Mantel reifer Objektivität hüllt. Denn wir kennen doch nur die als Wesen, die gleich uns geliebt, gekämpft und gelitten haben, von denen wir wissen, daß hinter ihnen ganz wie hinter uns ein einstiges Werden, eine Jugend liegt!

Welche Zeugnisse bringt nun der glückliche Publizist des kostbaren Schatzes, um die Echtheit des neuen Bildes außer Frage zu stellen? Da es hier um einen Großen geht, der der Geschichte des menschlichen Geistes angehört, müssen wir die allergewichtigsten, die gediegensten und evidentesten Beweise dafür fordern, daß uns nicht das Antlitz einer anderen Person für des Philosophen Züge dargeboten werde. Ganz wie es das gerichtliche Verfahren vorschreibt, daß der Kläger für die Richtigkeit seines Klageanspruchs Beweise beizubringen hat, und wie es nicht die Aufgabe des Beklagten ist,

seinerseits dem Richter die Nichtigkeit des klägerischen Anspruchs zu demonstrieren, ganz so f o r d e r n wir zunächst von Herrn Altkirch die Argumente, mit denen er seine Behauptung belegen kann. Vielleicht, daß wir, im Falle uns seine Nachweise nicht genügen, noch weitergehen und uns entschließen, aus dem passiven Anhören und Urteilen in eine aktive Analyse einzutreten.

Die Vorgeschichte des neuen Bildes ist sehr einfach. Eine in Hamburg wohnende Dame, deren Name die Sache nichts angeht, ist im Besitze eines kleinen auf Holz in Öl gemalten Bildes (Brustbild), das ihr Vater angeblich aus Holland als Ehrengeschenk erhalten hatte. Dieses Bildnis ist 15—17 cm hoch und 12—14 cm breit. Es stellt einen jungen Mann, offenbar jüdischer Abkunft, dar, der krauses, schwarzes Haar hat und einen Bart — Schnurrbart und Backenbart — trägt. Auf der Rückseite des Bildes stehen in hebräischen und lateinischen Lettern die Worte „Baruch Spinoza", darunter ist die Jahreszahl 1660 angegeben. Dieses Bild ist es, das im Maiheft der schon genannten Zeitschrift in photographischer Reproduktion auf Veranlassung jenes Herrn Altkirch, dem es zu Gesicht gekommen war, dem Publikum vorgeführt wird. Die Behauptungen, die der Auffinder des Porträts für dessen Echtheit aufstellt und gegen die nach seiner Ansicht nichts Stichhaltiges einzuwenden ist, mögen hier folgen.

Zunächst sollen wir ein Bild Spinozas vor uns haben, des Spinoza, der den theologisch-politischen Traktat verfaßt hat und dessen Erhabenheit, Weisheit und Milde uns aus den Worten seiner „Ethik" entgegentönt. Also ein Bild des Philosophen Benedictus de Spinoza.

Sodann wird uns gesagt, daß dieses Bild — sein Publizist nimmt es als so gut wie sicher an — aus dem Jahre 1660 stamme. Im Zusammenhang hiermit wird behauptet, Spinoza habe nicht, wie seine Biographen angeben, zwanzig Jahre, vielmehr nur etwa zwölf Jahre „an der Schwindsucht gelitten". Da diese zwölf Krankheitsjahre — immer nach Meinung des Herrn Altkirch — die letzten zwölf Lebensjahre Spniozas gewesen sein müssen, so zeigt uns das vorgeblich um 1660, also 17 Jahre vor Spinozas Tode entstandene Porträt den Philosophen noch bei guter Gesundheit im Alter von etwa 28 Jahren: es wäre also ein Jugendbildnis Spinozas, das aufgefunden sein soll.

Von den Gründen, mit denen die Echtheit des neuen Bildes belegt werden könnte, muß einer ohne weiteres als unwissenschaftlich aus-

scheiden. Gemeint ist das Argument, das sich darauf stützt, daß auf der Rückseite des Holztäfelchens der Name des Philosophen geschrieben steht. Solange man nicht weiß, wer der Verfertiger des Bildes ist und die näheren Umstände nicht kennt, die jene Namensaufschrift veranlaßt haben, kann wohl ein kindliches Begriffsvermögen sich einreden, der Mann auf dem Bilde heiße so, wie es daneben vermerkt stehe; jeder Kunstkenner aber weiß, daß für die Bedeutung und Entstehungszeit eines Gemäldes derartige äußerliche Merkmale höchst trügerisch sind und sich hinter ihnen vielfach geschickte Täuschungen verbergen. So wenig der Spinoza-Forscher daraus, daß sich in einem Exemplar der Schrift „Über den Regenbogen“ eine Darstellung derrWahrscheinlichkeitsrechnung eingeheftet fand, etwa schließen darf, diese sei eine Arbeit Spinozas, so wenig darf aus der Namensaufschrift „Baruch Spinoza“ gefolgert werden, das mit ihr versehene Bild sei ein Porträt des Weisen. Da über den Maler des Bildes anscheinend nichts bekannt ist, gibt es nur ein Argument, das in bündiger Weise alle Zweifel an der Echtheit des Fundes zerstreuen könnte, den Nachweis der Ähnlichkeit des Bildes mit dem Original. Wie trägt Herr Altkirch dieser Forderung Rechnung?

Bevor die Nachprüfung hier ans Werk geht, sei der Behauptung eines von Herrn Altkirch als Sachverständigen angerufenen „bedeutenden Spinoza-Kenners“ begegnet, dessen Resümee in den Worten gipfelt, wenn das neue Bild nicht den wahren Spinoza zeige, so müßten auch die übrigen bekannten Porträts des Philosophen einen anderen Spinoza als den Verfasser der „Ethik“ zeigen. Der hierin liegende Schluß ist nicht richtig.

Ähnlichkeit ist nicht Gleichheit. Die Bedeutung des Ausdrucks „ähnlich“ im geometrischen Sinne muß hier ausscheiden, weil die Proportionenlehre nur eine Variierung des Parallelenaxioms gibt; Parallele als Grade von einer Richtung sind aber identisch, sie illustrieren also den höchsten Grad der Gleichheit. Unter Ähnlichkeit verstehen wir aber etwas anderes.

Alle Gleichheit beruht auf dem Fundamentalsatze: Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie untereinander gleich. Nur da allein, wo diese Bedingung erfüllt ist, kann überhaupt von Gleichheit die Rede sein. Sagen wir zum Exempel a ist gleich b, so haben wir damit ausgesprochen, daß a wie auch b einem Dritten gleich ist, nämlich dem Maße, mit dem a und b gemessen werden mußten, damit

das Faktum ihrer Gleichheit festgestellt werden konnte. Wer Gleichheit oder — was ja erkenntnistheoretisch dasselbe ist — Ungleichheit ermitteln will, muß demnach unbedingt auf ein Drittes rekurrieren.

Ganz anders steht es aber um das, was wir Ähnlichkeit zu nennen pflegen. Zwei Objekte hängen in bezug auf ihre Ähnlichkeit davon ab, wieweit ihre Teile miteinander übereinstimmen. Je größer die Zahl der einander entsprechenden Teile ist, desto größer ist die Ähnlichkeit zwischen den beiden Objekten. Schon hieraus ist der Unterschied deutlich ersichtlich, der zwischen Gleichheit und Ähnlichkeit besteht: gleich (oder ungleich) können nur Einheiten (also Ungeteiltes), ähnlich nur Mehrheiten (also Geteiltes) sein. Um zwei Objekte als ähnlich bezeichnen zu können, müssen diese mindestens aus je zwei Teilen zusammengesetzt sein, wobei es an sich belanglos ist, ob die Objekte in diesen beiden Teilen oder nur in je einem übereinstimmen; denn sobald wir die Objekte nur als zwei Einheiten betrachten, die einander entsprechen, haben wir es schon mit der Gleichheit zu tun. Dies dürfte klar sein.

Ist es daher für die Konstituierung der Ähnlichkeit unerläßlich, daß wir die einander ähnlichen Objekte als zusammengesetzt, als Inbegriff ihrer Teile auffassen, so haben wir damit noch etwas anderes zugegeben. Bekanntlich sind die Teile stets die bedingenden Elemente des Ganzen, jene formen dieses. Folglich ist der Grad der Ähnlichkeit zwischen zwei Ganzen darauf gegründet, wieweit die miteinander übereinstimmenden Teile als mitgestaltende Bedingungen für die Erscheinungsweise dieser Ganzen gelten. Wir sind nun nicht imstande, die in den ähnlichen Objekten vorhandenen Gleichheiten zu isolieren, sie sind gewissermaßen an inkommensurable Elemente gebunden. Da es für das Vorhandensein der Ähnlichkeit, wie gesagt, außerdem darauf ankommt, daß die Abhängigkeit eines Objekts genetisch aus gewissen Bedingungen zur Einsicht gebracht wird, so haben wir es hier mit zwei empirischen Objekten zu tun: das Verhältnis der Teile zum Ganzen und das darin enthaltene bedingende Moment ist quantitativ nicht aufzulösen. Ähnliche, d. h. zusammengesetzte oder aus Teilen bestehende Ganze rekurrieren daher nicht auf ein Drittes, höchstens können die einander entsprechenden Teile der ähnlichen Objekte in bezug auf ihre Gleichheit geprüft werden. Um es anders auszudrücken: der höhere oder niedere Gleichheitsgrad ist hier Realgrund für die Erscheinungsart eines Gegenstandes,

und zwar eines solchen, dem wir das Prädikat des Ähnlichseins zuerkennen. Mit dieser Deduktion haben wir einen Blick hinter den erkenntnistheoretischen Sinn des Satzes getan, daß Gleichheit nur zwischen mathematischen Objekten herrschen kann, wogegen den Dingen höchstens Ähnlichkeit zukommt.

Man versteht jetzt, warum der oben herangezogene Fundamentalsatz alles Gleichseins nicht etwa so variiert werden darf: Sind zwei Dinge einem dritten ähnlich, so sind sie untereinander ähnlich. Jedes Dritte, mit dem ich die beiden Objekte vergleiche, würde ja zum Maß werden und nur Gleichheit oder Ungleichheit anzeigen, niemals aber Ähnlichkeit, d. h. das quantitativ nicht ausdrückbare Gebundensein der Gleichheit an das Empirische. Begründet ist dies darin, daß jeder Gegenstand nur zeitlich, d. h. in einem zufälligen und der Veränderung ausgesetzten Zustand aufgefaßt werden kann, während das Prinzip der Gleichheit alles Zeitliche bei der Betrachtung von vornherein ausscheidet; wollten wir zwei ähnliche Dinge auf ein drittes als von diesem abhängig beziehen, so müßten wir diesen dritten Gegenstand den beiden Objekten entsprechend in zwei verschiedene Zeitabschnitte stellen, wenn wir ihn mit dem zu vergleichenden Objekt unter dieselben Bedingungen bringen wollen, was doch geschehen muß. Demnach erhielten wir für jedes der beiden Objekte einen anderen (weil in einer anderen Zeit stehenden) Gegenstand und von „zwei Dingen, die einem dritten ähnlich sind", wäre nicht mehr die Rede.

Die Anwendung dieser Folgerungen auf unsern Fall ist leicht gemacht. Es wurde, wie zum Beginn unseres Exkurses bemerkt, behauptet, daß die Möglichkeit ja am Ende nicht abzuweisen sei, daß jenes neu publizierte Bild nicht den wahren Spinoza zeige; dann zeigten uns jedoch, so wurde weiter geschlossen, auch die bislang anerkannten Porträts nicht den echten Spinoza, weil — dieser Untersatz liegt hier zugrunde — das neue Porträt in seinen Zügen den alten Bildnissen sehr verwandt sei. Nennen wir der Deutlichkeit halber das neue Porträt N, die als echt bekannten alten Bildnisse A und den Philosophen selbst, also das Original O, so ergibt sich folgender Syllogismus:

A ist ähnlich dem O
N ist ähnlich dem A,

woraus zu Unrecht gefolgert wird: N ist ähnlich dem O.

Logisch kann der Schluß, X (das neue Bild) ist dem O (dem Original) ähnlich, nur als Trugschluß rangieren. Denn in Wirklichkeit besagt er überhaupt nicht mehr, als im Untersatz schon enthalten war, nämlich, daß X dem A und damit dem O als dem Original von A ähnlich ist: über das Verhältnis von X zu seinem Original, das selbstverständlich in seiner zeitlichen Erscheinung nicht das gleiche, wie das von A sein kann — es soll hier sogar angeblich viele Jahre jünger als das von A gewesen sein — wird überhaupt nichts ausgesagt und kann auch nichts ausgesagt werden. Was wir höchstens folgern dürfen, wenn es hierzu überhaupt eines Schlusses bedarf, ist, daß sich in dem neuen Porträt verwandte Züge mit dem Urbild finden, das den bisher als echt bekannten Darstellungen Spinozas als Unterlage diente; über die Ähnlichkeit des neuen Bildes mit seinem ganz anders aussehenden Original können wir mittelst der beiden angewandten Schlußsätze nichts erfahren, und aus ihnen die Folgerung zu ziehen, das neue Bild müsse unbedingt echt sein, wenn nur die alten Bildnisse es wären, ist irrig; dies, wie gesagt, selbst dann, wenn die Ähnlichkeit zwischen dem neuen Porträt und den alten Bildern unzweifelhaft vorhanden und mit schlagenden Argumenten belegt wäre.

Für den Nachweis dieser wie jeder Ähnlichkeit zwischen Objekten ist die Erfüllung zweier Bedingungen unerläßlich. Einmal muß die mehr oder weniger große Übereinstimmung der Objekte (das in ihnen enthaltene Element der Gleichheit) aufgezeigt, das andere Mal müssen ihre Abweichungen voneinander (ihre Qualitäten) erklärt werden. Diese Gesichtspunkte pflegt jede Beschreibung von ähnlichen Dingen, gleichviel, ob bewußt oder naiv, zu berücksichtigen, und auch der Publizist des angeblich bisher unbekannt gewesenen Spinoza-Bildes verfährt so. Es ist auch ohne weiteres klar, daß wir uns bei der Begründung der Unterschiede zwischen den beiden bildlichen Darstellungen auf die Biographen des Philosophen und das hiermit im Zusammenhang stehende historische Material stützen müssen, während wir, um die Übereinstimmung des neuen Porträts mit den anerkannten Gemälden nachzuprüfen, nichts weiter zu tun haben, als uns beide Reproduktionen recht genau anzusehen. Herr Altkirch erleichtert sich dies, indem er die nach seiner Meinung ähnlichen Einzelheiten herausgreift und einander gegenüberstellt, eine Probe, die ihm völlig gelungen scheint.

Auf dem neuen Porträt wie auf den alten Bildnissen, so führt Herr Altkirch aus, ist die Hautfarbe des zur Darstellung gebrachten Antlitzes brünett. Es sei dahingestellt, wieweit die Maltechnik hier mitspricht und ob nicht im Laufe der Jahrhunderte eingetretene chemische Veränderungen den Farbenton der Gemälde umgewandelt haben: soviel steht aber fest, daß die Hautfarbe überhaupt nicht als ein individuelles Merkmal, vielmehr höchstens als das Kennzeichen einer Rasse gelten kann und mithin für die Identifizierung von Personen bedeutungslos ist. Auch die Augenbrauen — in unserem Falle ist ihre Ähnlichkeit auf den beiden Darstellungen übrigens mindestens f r a g l i c h — müssen hier außer Betracht bleiben, da sie an sich die Charakteristik eines Gesichts nicht bedingen; erst wenn das Mienenspiel sie in Bewegung setzt, kommt ihnen Bedeutung für den Ausdruck einer Seelenstimmung zu. Auf dem Bilde befinden sie sich im Ruhezustand, und gewölbte Augenbrauen, wie das neue Porträt sie zeigt, sind Tausenden und Abertausenden von Menschen gemein.

Von ungleich größerer Bedeutung für den Schnitt eines Gesichts ist die Nase, wie dies der Publizist des neuen Bildes auch richtig herausfühlt; denn er bemüht sich augenscheinlich, die Wiedergabe dieses wichtigen Gesichtsteils auf seinem Bild mit den bekannten Reproduktionen in Einklang zu bringen. Dabei gibt er zu, daß sein Porträt in dieser Beziehung allerdings auf den ersten Blick mit den anderen Bildnissen nicht ganz harmoniere, meint aber gleichzeitig, daß auch diese unter sich mancherlei Abweichungen hinsichtlich der Zeichnung der Nase aufwiesen. „Aber", so resümiert er, „der Nasenrücken im Bereich der knöchernen Nase scheint mir sicher bei allen Bildnissen, auch bei dem neuen, der gleiche zu sein". Da wir die Formgebung mehr oder weniger dem Talent und der Eigenart des Malers zuschreiben müssen, bleibt uns — o pedantische Naturen! — nichts übrig, als etwas zu prüfen, was für die Übereinstimmung der Nase auf dem neuen Porträt mit den anerkannten Darstellungen Vorbedingung bleibt, nämlich, wieweit das Verhältnis zwischen Mund und Nase auf beiden Objekten gleich ist. Hierin, d. h. in einem elementaren Erfordernis des Porträtierens, müssen die verschiedenen Darstellungen wohl oder übel einander entsprechen. Da, wie wir gesehen haben, alle Ähnlichkeit im Prinzip darauf beruht, daß Quantitatives (die Gleichheit) und Qualitatives aneinandergekettet sind und die

wissenschaftliche Prüfung, die wir vorzunehmen im Begriff sind, sich wie alle Wissenschaft nur auf Quantitatives anwenden läßt, werden wir, um uns die Ähnlichkeit des Verhältnisses zwischen Mund und Nase auf den Spinoza-Bildern erkennbar zu machen, unsere Zuflucht zum Messen nehmen müssen. Dies selbst auf die Gefahr hin, von diesem oder jenem Spinoza-Interpreten pedantisch gescholten zu werden; wogegen uns der Trost bliebe, daß es ohne einen gewissen Grad von Pedanterie nicht möglich ist, ernstlich Wissenschaft zu betreiben, wenigstens nicht eine solche, die emphatisch verkündete Analogien und mit Applomb vorgebrachte Behauptungen aus ihrem Bereiche verbannt.

Wir kannten bislang vier Bildnisse des Philosophen; voran der Stich, der den Opera posthuma beigegeben ist, dann das von Spinozas Hauswirt, dem Maler van der Spyk geschaffene Porträt (im Besitze der Königin von Holland), ferner das prächtige Gemälde, das in der Wolfenbütteler Bibliothek hängt (eine Kopie davon findet sich im Haag), und endlich das vor mehreren Jahren aufgefundene Bild von Wallerant Vaillant, das Eigentum eines Herrn Sulzberger in Philadelphia ist. Dieses an letzter Stelle genannte Bildnis ist wohl d i e Wiedergabe der Züge Spinozas, die mit ihrem Ausdruck von stiller Größe und überwundenem Leiden dem Beschauer am unwiderstehlichsten ans Herz greift.

Diese Bilder sollen, so erklärt der Publizist des neuen Porträts, in bezug auf ihre Darstellung der Nase untereinander abweichen. Lassen wir, wie es unsere Absicht war, die Form der Nase unberücksichtigt, und betrachten wir nur das Verhältnis zwischen Nase und Mund auf den Bildern, so werden wir mindestens eine wichtige G r u n d l a g e für die Ähnlichkeit dieses Gesichtsteils auf den verschiedenen Bildern erlangen. Wir messen die Nase, beginnend von der Nasenwurzel und endigend mit der Nasenkuppe (orbiculus), d. h. wir messen den ganzen Nasenrücken (dorsum, spina nasi); da allseitig zugegeben wird, daß die Nase des Philosophen g e r a d l i n i g verläuft, haben wir mit Verkürzungen, die sonst je nach der Darstellungsart auf Porträts zum Ausdruck kommen, nicht zu rechnen. Die Länge der Lippenspalte stellen wir fest, indem wir die Entfernung der Mundwinkel voneinander messen; da die Porträts einschließlich des neuen Bildes sich darin ziemlich gleichen, daß sie den Kopf Spinozas beinahe en face mit einer nur ganz geringen Wendung ins Profil darstellen,

können die sonst aus einer abweichenden Kopfstellung wohl resultierenden Unterschiede in der Entfernung der Mundwinkel voneinander hier nur unbedeutend sein.

Das Verhältnis zwischen Nase und Mund auf den anerkannten Bildnissen des Philosophen wird durch die folgende Tabelle veranschaulicht: es verhält sich nämlich

	bei Vaillant	beim Bilde in den Op. posth.	bei v. d. Spyk	beim Wolfenb. Portr.
die Länge des Nasenrückens	wie 15	6,50	9,75	15,75
zur Länge der Lippenspalte	zu 11	4,75	7	12
wodurch sich als Quotient ergibt	1,363	1,368	1,392	1,312

Auf den ersten Blick erkennt man, daß das Verhältnis auf den vier Darstellungen annähernd gleich ist; nimmt man von den als Quotienten gefundenen Zahlen den Durchschnitt, so erhält man 1,358, mit anderen Worten, der Nasenrücken ist ungefähr $1^3/_8$ mal, also, nahezu $1^1/_2$ mal so lang wie die Lippenspalte. Demgegenüber liefert die Messung der beiden Gesichtsteile auf dem neuen Bild ein ganz anderes Resultat: hier sind die Verhältniszahlen 13 für die Nase und 12 für den Mund, was einen Quotienten von 1,083 ergibt. Auf dem neuen Porträt sind Nasenlänge und Lippenspalte demnach ziemlich gleich lang. Der Maler des angeblich bislang unbekannt gewesenen Bildnisses müßte also, wenn dieses wirklich echt wäre, nicht einmal die elementarsten Proportionalsätze gekannt haben, sonst dürfte die Abweichung in den Verhältniszіffern nicht so beträchtlich sein. Daß in der Tat das neue Bild in bezug auf Darstellung der Nase von den übrigen Porträts erheblich verschieden ist, hat Herr Altkirch auch seinerseits bemerkt, meint aber dies damit erklären zu können, daß er die bisher bekannten Bildnisse als zu einer Zeit entstanden erklärt, wo der Meister schon schwer unter der Schwindsucht litt; in diesem Stadium, so ungefähr lautet die Argumentierung, fallen die Backen ein, wodurch die Nase hervortritt und länger erscheint. Das neue Bild hingegen soll aus einer Periode stammen, wo der Philosoph noch gesund war, ein volles Gesicht hatte und die Nase dadurch mehr durch die Wangen flankiert wurde.

Dies kann aber nichts daran ändern, daß Nase und Mund in bezug auf ihre Länge nachweislich in einem ganz anderen Verhältnis zueinander stehen, in einem Verhältnis, an dem auch die zerstörende Wirkung der Krankheit doch wohl nichts ändern konnte. Oder ist der knöcherne Nasenrücken infolge des Auftretens der Schwindsucht etwa länger, die Lippenspalte vielleicht kleiner geworden? Dies wäre dann eine von der Pathologie noch nicht erkundete Änderung der Physiognomie, die von der Schwindsucht hervorgerufen werden kann, die, so wunderbar sie an sich erscheint, doch noch übertroffen werden würde von einer anderen Beobachtung, die der glückliche Entdecker des neuen Porträts hinsichtlich der Lungentuberkulose faktisch gemacht haben will und die uns noch beschäftigen soll.

Von einigen ganz allgemein gehaltenen und auf einem rein subjektiven Empfinden beruhenden Redensarten über angeblich vorhandene Ähnlichkeiten zwischen dem neuen Porträt und den alten Bildnissen in bezug auf den Gesichtsausdruck abgesehen, hat der Publizist das ihm zu Gebote stehende Material der vermeintlichen Übereinstimmungen erschöpft; er geht nun an den zweiten Teil seiner Aufgabe, die offenbar vorhandenen Unterschiede des zur Diskussion stehenden Bildes von den bekannten Darstellungen zu begründen, wobei er nicht ohne guten Grund hauptsächlich die Wiedergabe von Haar und Barttracht des Philosophen einer Betrachtung unterzieht.

Sämtliche zurzeit als echt geltende Bildnisse des Philosophen zeigen diesen im lang herabwallenden, welligen Haar und mit einem glattrasierten Gesicht. Ganz im Gegensatz hierzu stellt das neue Porträt einen Kopf mit kurzen, schwarzen, krausen Haaren, wie sie etwa der Negerrasse eigentümlich sind, dar, außerdem ist hier Schnurrbart und Backenbart vorhanden. Welche Erklärung wird uns nun für diese ohne Zweifel wesentlichen Abweichungen gegeben?

Spinoza hat, so wird uns versichert, in seinen gesunden Jahren, d. h. also von Natur, kurzes und nicht, wie man es auf den Bildnissen sieht, langes krauses Haar gehabt; ebenso hat der Philosoph bis zu dem Zeitpunkte, wo er krank wurde, Schnurrbart und Backenbart getragen. Ein positiver Nachweis hierfür wird uns allerdings nicht geboten; der Entdecker des neuen Porträts glaubt, seine Behauptung genügend begründet zu haben, wenn er uns bedeutet, Spinoza habe in den Jahren, wo er an der Schwindsucht laborierte, unmöglich so volles Haar besitzen können, wie man es heute auf

den Bildnissen erblickt. Denn, so meint Herr Altkirch, die Schwindsucht sei eine „zehrende" Krankheit, die wie alle „zehrenden Krankheiten" die Haare zum Ausfallen bringe und struppig mache. Man müsse daher unbedingt annehmen, daß Spinoza, der auch auf ein gewinnendes Äußeres hielt, sich den Bart, als dieser borstig wurde, hätte wegrasieren, und daß er, um seinen gelichteten Scheitel zu verdecken, eine Perücke getragen hätte. In dieser Verfassung wäre sein Bild auf uns gekommen, das demnach eigentlich nicht das wahre Aussehen des Philosophen erkennen lasse.

Diese Deduktion stützt sich, wie man sofort sieht, auf den i n d i r e k t e n Beweis, das schwächste Argument, das die Logik in ihrer Waffenkammer stehen hat. Dabei wird angenommen — auf diese Annahme kommen wir noch zurück! — daß die alten Bildnisse Spinozas sämtlich zu der Zeit entstanden sind, wo der Philosoph schon schwer zu leiden hatte. Wäre das G e g e n t e i l der Altkirchschen Behauptung, das Haar auf den anerkannten Porträts Spinozas sei falsch, zutreffend. d. h. also, hätte Spinoza in seinen letzten Lebensjahren ein so volles Haar gehabt, wie es die Bildnisse darstellen, so hätte er, immer nach der Ansicht des Herrn Altkirch, auch nicht schwindsüchtig sein können. Dies ist aber historisch nachgewiesen und. so schließt der erbauliche Beweis, die Ablehnung der Thesis von der Perücke, die Spinoza benutzt haben soll. würde demnach auf etwas Widersinniges führen. Quod erat demonstrandum!

Für die Beweiskraft dieses Schlusses kommt alles auf die Prämisse an. nach der Schwindsucht das Vorhandensein eines üppigen Haarwuchses ausschließen soll.

Der Verfasser dieser These geht davon aus, daß die Schwindsucht eine „zehrende Krankheit" sei und wie alle „zehrenden Krankheiten" mit Ausfallen und Zerstörung des Haupt- und Barthaares verbunden sei. Die heutige Medizin kennt eine besondere Klasse „zehrender Krankheiten" überhaupt nicht, und es ist offenbar, daß jene Bezeichnung wohl der Lebensgeschichte Spinozas entnommen ist, in der es heißt, der Philosoph sei an der „zehrenden Schwindsucht" gestorben. Bequemt man sich dazu, auf den Ausdruck „zehrende Krankheiten" des näheren einzugehen, so wird man wohl auch im Sinne des Herrn Altkirch das Richtige treffen, wenn man darunter solche Krankheiten versteht, die die Kräfte des Patienten „aufzehren". Allerdings wird man dann die Grenze sehr weit ziehen müssen;

denn wo gäbe es eine ernstliche Krankheit, die den davon Betroffenen nicht erschöpfte oder doch schwächte? Im höchsten Maße tritt ein Kräfteverfall da ein, wo es sich um Krebsleiden, z. B. Magenkrebs (Carcinoma ventriculi) handelt; dabei ist aber Haarausfall oder Haarschwund nicht beobachtet worden, und wenn man die große Zahl anderer „zehrender" Krankheiten, sei es Diabetes, Arteriosklerose usw. heranzieht, so wird man die Behauptung, alle diese Leiden wären mit der Zerstörung der Haare verknüpft, als unzutreffend abweisen müssen.

Abgesehen von den eigentlichen Haar- und Hautkrankheiten und syphilitischer Verseuchung des Organismus, gibt es für den Mediziner nur einzelne Infektionskrankheiten, die eine deutlich ausgesprochene schädigende Einwirkung auf das Leben des Haares ausüben. Dies sind Typhus (Typhus abdominalis), Blattern (Variola) und Scharlach (Scarlatina). Hier beruht der Haarausfall auf den starken Infektionsgiften (Toxinen), die im Körper kursieren und die Häute in Mitleidenschaft ziehen. Angezeigt wird der enge Zusammenhang, in dem Toxine und Haar stehen, durch das als rote Fleckchen über die Haut verbreitete Exanthem des Scharlachs, durch die Roseola des Typhus und die Pusteln der Blatternkrankheit, als Mitursache des diesen Erkrankungen folgenden Haarausfalls ist wohl die ihren Ausgang begleitende Hautabschuppung und Hautablösung (Desquamation, für Typhus ist die Miliaria crystallina charakteristisch!) anzusehen.

Ganz anders stellen sich die Wirkungen der Lungenschwindsucht (Phthisis pulmonum) und deren Bereich im Organismus dar. Hier ist der Krankheitsherd auf das Lungengewebe beschränkt, und von einer Vergiftung des Blutes kann nicht wohl die Rede sein. Es ist demnach nicht einzusehen, auf welchem direkten Wege (d. h. durch Toxine) die Lungentuberkulose eine Zerstörung des Haares zustande bringen könnte; — der indirekte Weg, nämlich, daß die Schwindsucht, wie es viele andere Krankheiten auch tun, die Kräfte des Patienten aufzehrt und dadurch auch den Haarwuchs nachteilig beeinflußt, wird ernstlich kaum in Erwägung gezogen werden dürfen. Schon der oft floride Verlauf, der das Krankheitsbild der „blühenden Schwindsucht" liefert, hätte den Verfechter der famosen Haartheorie darüber belehren können, daß selbst tiefgehende Verheerungen in den Lungenflügeln und den dadurch in Mitleidenschaft gezogenen inneren

Organen wesentliche Veränderungen im Aussehen des Kranken nicht hervorzurufen brauchen. Am wenigsten aber wird der Haarwuchs bei Erkrankungen an Schwindsucht betroffen; denn, um eine Zerstörung des Haares, wie Herr Altkirch es will, aus der Kräfteabsorption des Körpers zu deduzieren, dazu bedürfte es eines ganz anderen und weit höheren Grades von Unterernährung, als er mit der Tuberkulose einhergeht. Übrigens ist auch in Fällen, wo der Organismus infolge lange unzureichender Nahrungsaufnahme bedeutend geschwächt war, höchstens ein Stillstand des Haarwuchses, nicht aber ein Ausfallen oder gar ein völliger Schwund des Haares beobachtet worden, woraus deutlich hervorgeht, daß die Haare für ihre Existenz nur höchst geringe Forderungen in bezug auf die Hergabe von Nährstoffen an den Blutkreislauf stellen.

Die medizinische Wissenschaft muß nach dem allen die Voraussetzung, daß mit dem Fortschreiten der Schwindsucht auch ein Ausfallen der Haare verbunden sei, als durch die Pathologie und klinische Erfahrung nicht begründet ablehnen. Damit fällt das von dem Entdecker des neuen Bildes vorgebrachte Argument, der schwindsüchtige Spinoza könne in Wirklichkeit nicht den vollen Haarschmuck sein eigen genannt haben, in dem ihn die bekannten Darstellungen, zeigen, in sich zusammen. Aber noch ein anderer Umstand läßt es ausgeschlossen erschenen, daß Spinoza, wie man uns glauben machen möchte, während seiner Krankheit eine Perücke getragen habe.

Über den Nachlaß Spinozas sind zwei notarielle Protokolle aufgenommen worden, das eine vom 21. Februar 1677 ist unmittelbar nach dem Tode des Weisen, das andere (aus zwei Teilen bestehend) ist vom 2. März 1677 abgefaßt. Gibt man selbst zu, daß in dem an erster Stelle genannten Inventarverzeichnis einiges ausgelassen ist, das sich in der später datierten Urkunde vorfindet, so ist doch mit Bestimmtheit zu schließen, daß sich aus dem zweiten ins kleinste Detail gehenden Protokoll wohl auch das Vorhandensein einer Perücke ergeben hätte, wenn Spinoza eine solche besessen hätte. Dazu kommt, daß es mit dem Besitze einer Perücke nicht getan zu sein pflegt; wer sich nicht für den Fall, daß seine Perücke reparaturbedürftig sein sollte, in Verlegenheit setzen will, muß unbedingt ein zweites Exemplar des künstlichen Haarersatzes vorrätig haben, eine Vorsichtsmaßregel, die der alles weislich überlegende Spinoza gewiß am wenigsten außer acht gelassen hätte. Jedes Bäffchen, jedes Schnupf-

tuch, jedes Paar Socken wird in dem Notariatsprotokoll vom 2. März 1677 aufgeführt, nur von einer Perücke weiß die Urkunde nichts zu sagen: man kann deshalb mit Bestimmtheit annehmen, daß sich nichts dergleichen vorgefunden hat.

Auch der von Herrn Altkirch beliebte Zusatz, Spinoza wäre nur der Mode seiner Zeit gefolgt, indem er sich einer Perücke bediente, bedarf der Prüfung. Die Perücke kam als Ersatz für das natürliche Haar erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Frankreich auf, nämlich in den letzten Regierungsjahren Ludwigs XIII. (1610—1643). Ihren Triumphzug an den Höfen Europas feierte sie indessen erst unter dem Sonnenkönig Ludwig XIV., erst unter ihm, der anfänglich von der Perücke nichts wissen wollte, eroberte sie sich die vornehme Welt und wurde eigentlicher Modegegenstand. Es ist mindestens fraglich, ob schon im Jahre 1665 — von dieser Zeit datiert Herr Altkirch die Krankheit des Philosophen — die Perückentracht modern gewesen ist; die Rembrandtschen Bilder, soweit sie ungefähr aus dieser Periode herrühren, sprechen eher gegen eine solche Hypothese, auch die Kunstgeschichte rückt die allgemeine Einführung der Perücke in die etwa um 1675 beginnende Epoche. Zu Lebzeiten Spinozas ist die Perücke somit wohl noch nicht die Modetyrannin gewesen, zu der man sie machen möchte, um nur die Echtheit jenes neuen Bildnisses zu erweisen.

So sieht es mit der Erklärung aus, die uns für die Abweichungen des neuen Gemäldes von den bekannten Darstellungen geboten wird. Einige weitere nun folgende Erörterungen können uns darin bestärken, die für das Aussehen Spinozas um das Jahr 1660 geforderte Haar- und Barttracht als unrichtig abzulehnen.

Um mit dem Backenbart, den Spinoza getragen haben soll, zu beginnen, so sei auf die ersten Biographen des Philosophen hingewiesen, gegen deren Beschreibung von dem Äußeren Spinozas ja auch der Interpret des neuen Bildes nichts einzuwenden hat. Nun schildert Lucas, der dem Philosophen eng vertraute Schüler, die Persönlichkeit seines Meisters ganz genau; er jedoch so wenig wie Colerus erwähnen etwas davon, daß Spinoza einen Bart getragen habe, was beide sicherlich erwähnt und näher beschrieben hätten, wenn es der Fall gewesen wäre. Denn die Erfahrung lehrt, daß man gewöhnlich nur von dem spricht, was vorhanden ist, während das Fehlende nicht erwähnt wird. Das Schweigen des Lucas und Colerus

in Hinsicht auf den Bart und die Barttracht ist mithin hier im negativen Sinne zu deuten.

Lucas schildert in seiner Biographie „La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza" (1719 Ausgabe H und N) den Philosophen mit den Worten: „Il avoit les traits du visage bien proportionnez, la peau fort brune, les cheveux noirs et frisez . . . . ." Für uns kommt es hierbei auf die Bedeutung des Ausdrucks „frisez" an. Das Verbum „friser" läßt sich nun in seinem Particip passé „frisé" (altfranzösisch „frisez") mit „gekräuselt" und „kraus" übersetzen, da im Französischen ebensowohl kurzes oder langes, natürlich gelocktes wie auch künstlich gewelltes Haar mit „cheveux frisés" bezeichnet wird. Hieraus läßt sich also für das Haar Spinozas nichts Genaues ermitteln: nach Lucas konnte der Philosoph in der Tat das kurze krause Haar haben, das den jugendlichen Kopf auf dem neuen Bildnis bedeckt. Dieser Zweifel löst sich, wenn wir die holländische Ausgabe — die französische ist an zahlreichen Stellen gefälscht — des Colerus (Amsterdam 1705) heranziehen. Dort heißt es in „Articul 8": „zynde vry swart van vel, hebbende swart gekrult haar en lange swarte wingbrauwen", „seine Haut war ziemlich schwarz, sein Haar schwarz und gekräuselt und die Augenbrauen waren lang und schwarz". Nun wird im Holländischen ein strenger Unterschied zwischen der Bezeichnung für „kraus" im Sinne von kurzem krausem Haar und „gekräuselt" in der Bedeutung von welligem, aber langem Haar gemacht: für jenes wird das Adjektiv „kroes", dagegen für gekräuseltes, lang herabhängendes Haar — und nur für dieses — das Partizip „gekruld" (von „krullen", „kräuseln") gebraucht[1]. Colerus, der seine Beschreibung nach den Angaben von Spinozas Hauswirt van der Spyk und anderen Personen verfaßte, die den Meister noch gekannt hatten, hat also wörtlich erklärt, daß Spinoza herabflutendes, welliges Haar („gekrult haar") hatte, und seine, d. h. des Colerus Schilderung dem kurzen krausen Haar, mit dem der Philosoph nach dem neuen Bildnis bekleidet gewesen sein soll, nicht im geringsten entspricht.

Diese Auslassung des Colerus benimmt uns auch jeden Zweifel darüber, wie das „frisez" bei Lucas zu übersetzen ist, nämlich mit „gekräuselt" im Sinne von „herabwallend" und nicht mit „kraus".

[1]) In dieser sprachlichen Untersuchung hat mich der um die Wissenschaft hochverdiente Herr Advokat J. A. Levy in Amsterdam unterstützt.

Die meisten, später als Colerus schreibenden Biographen Spinozas haben den Unterschied in der Bezeichnung des Haares nicht beachtet, was zum Teil dadurch veranlaßt sein mag, daß als Grundlage die bereits oben genannte, durch zahlreiche Einschiebsel, Zusätze, Auslassungen und Fehler entstellte mangelhafte französische Übertragung des Colerus statt des holländischen Originals benutzt worden ist (sogar noch von Kuno Fischer!). Auch Herrn Altkirch hat allem Anschein nach nur die deutsche Schilderung des Aussehens Spinozas vorgelegen und ihm genügt, um das „krause Haar" des Philosophen mit dem Krauskopf seines aufgefundenen Bildes zu identifizieren.

Wenngleich wohl kaum jemand die Zuverlässigkeit des Colerus, soweit sie die Beschreibung der Züge des Weisen betrifft, ernstlich bestreiten wird, so kann es doch nicht schaden, Spinoza selbst als Zeugen in dieser Sache zu hören. Er hat nämlich darüber gesprochen, wenn auch in einer anderen Zunge, als sie ihm sonst eigen war.

In Articul 5 (der holländischen Ausgabe) erzählt Colerus, er habe ein Heft in der Hand gehabt, das eine Anzahl von Spinoza angefertigter Zeichnungen enthalten habe. Sie stellten, so fügt der Biograph hinzu, vornehme Persönlichkeiten dar, mit denen der Weise in Berührung gekommen war und deren Gesicht er nach dem Gedächtnis mit Kohle oder Tinte abbildete. „Unter anderen fand ich auf dem vierten Blatte", fährt Colerus fort, „einen Fischer im Hemde gezeichnet mit einem Fischernetz auf der rechten Schulter, ganz in der Weise, wie der berüchtigte neapolitanische Rebellenhäuptling Masaniello in den Historienbildern („Historische Printen") beschrieben wird. Herr Hendrik van der Spyk, sein letzter Hauswirt, sagte mir darüber, daß es Spinoza selbst auf ein Haar gleiche und daß er es ohne Zweifel nach seinem eigenen Gesichte entworfen habe." Wie sah nun der berüchtigte Masaniello, der Held der Auberschen Oper „Die Stumme von Portici", dem der holländische Einsiedler sich verglich, wie sah diese zeichnerische Synthese Spinozas aus?

Saavedra gibt von Masaniello in wenigen Worten folgendes Porträt [2]): „Les traits de son visage offraient une grande régularité et ses cheveux blonds *s'enroulaient en bouches flottantes*." Also herabflutendes Lockenhaar umwogte das Haupt

[2]) Insurrection de Naples en 1647 de Don Angel de Saavedra, Duc de Rivas. Traduit de l'Espagnol par Léon d'Hervey de Saint-Denys, Amyot 1849, Bd. 1 S. 35.

des neapolitanischen Rebellen, und da Spinoza sich unter der Maske jenes Fischers abkonterfeien konnte, ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß sein (Spinozas) Äußeres mit jener Folie übereinstimmte. Aber damit wäre für uns, die wir uns gegen die Richtigkeit der Darstellung auf dem neu aufgefundenen Bilde wenden, noch nicht viel gewonnen: denn sein Interpret würde immer noch behaupten, Spinoza habe sich porträtiert, als er schon eine Perücke trug, und es sei an uns, zu beweisen, daß jenes Selbstbildnis aus der Jugend des Philosophen stamme, d. h. aus einer Zeit, wo Spinoza noch nicht von der Schwindsucht ergriffen gewesen sei. Nur wenn das Selbstbildnis 1660 oder doch ungefähr um dieses Jahr, also in der gesunden Zeit Spinozas, entstanden sei, wenn sein Ursprung mithin etwa in die gleiche Periode falle wie das neuaufgefundene Porträt, nur dann würde dieses mit dem kurzen krausen Haar, in dem es den Denker zeigt, als nichtig anzusehen sein, da dann Spinozas eigenes Zeugnis doch wohl mehr zu bedeuten hätte als ein von fremder Hand bemaltes Holztäfelchen mit der Namensaufschrift „Spinoza“.

Ganz offenbar ist das Heft, von dem Colerus erzählt, dazu bestimmt gewesen, die Zeichenübungen Spinozas aufzunehmen. Dies erhellt daraus, daß sich unter den porträtierten Personen auch der Porträtist selbst — eben Spinoza in der Maske Masaniellos — befand; also haben wir es hier nicht etwa mit einer Porträtsammlung zu tun. Es fragt sich nun, wie Spinoza dazu veranlaßt worden sein mag, sich gerade in dem Habitus des neapolitanischen Rebellen darzustellen und wo er das Bildnis Masaniellos wohl vor Augen gehabt haben dürfte. Die Annahme Freudenthals, die Wahl jener Maske beweise, daß der Philosoph auch den Begebenheiten der ausländischen Politik nicht gleichgültig gegenübergestanden habe, steht auf sehr schwachen Füßen; denn zur Zeit der Revolution in Neapel, im Jahre 1647, zählte Spinoza erst 15 Jahre und steckte noch zu tief im Talmud und in den Lehren der Rabbinen, als daß er sich mit weltlichen Dingen befaßt hätte. Freudenthal hat hier anscheinend den Jahresunterschied übersehen.

Wie von den Biographen Spinozas berichtet wird, war der Philosoph im Zeichnen Autodidakt; er hatte sich jedoch eine solche Fertigkeit in der Ausübung dieser Kunst angeeignet, daß er Personen nach dem Gedächtnis ziemlich ähnlich zu reproduzieren vermochte. Nachweislich fällt die Zeit, wo Spinoza sich mit seiner weltlichen

Ausbildung beschäftigte, um nicht für den geistigen Kampf, vielmehr auch für die Anforderungen des täglichen Lebens gerüstet zu sein, in die Zeit nach seiner Exkommunikation, d. h. von 1656 bis etwa 1660, also in das Alter von 24 bis 28 Jahren. In dieser Periode lag Spinoza vornehmlich seinen Studien ob, und neben dem wohl schon früher begonnenen und eifrig fortgesetzten Latein waren es namentlich die Übungen in der Zeichenkunst und der Unterricht in der Mathematik, mit denen die für die Entwicklung des großen Denkers bedeutungvollen Tage ausgefüllt wurden. Den Unterricht in der Mathematik genoß Spinoza, wie Thomas Crenius (eig. Crusius) ausdrücklich erzählt, nicht bei van den Enden, vielmehr bei einem Italiener, auf dessen Namen Crenius sich nicht mehr besinnen kann. Es wäre möglich, daß Spinoza bei diesem italienischen Lehrer das Bild Masaniellos gesehen und sich bei Gelegenheit der mathematischen Lektionen darüber unterhalten hat; diese Vermutung wird dadurch unterstützt, daß ungefähr um jene Zeit das Heft mit den Zeichnungen entstanden sein muß, und da Spinoza nach dem Gedächtnis arbeitete, würde die bis ins einzelne gehende Wiedergabe der Tracht Masaniellos kaum sehr lange nach dem Zeitpunkt, wo Spinoza das Bild des rebellischen Fischers in sich aufgenommen hatte, geglückt sein. Nach alledem dürfte es feststehen, daß jenes Selbstporträt Spinozas, das diesen in langem, herabwallendem Haar darstellt, den holländischen Weisen als Jüngling noch vor seinem 30. Lebensjahr zeigt: damit ist das neue gänzlich abweichende Bild gerichtet!

Es ist übrigens noch gar nicht lange her, da hatte der Interpret des neuen Bildes selbst eine ganz andere Meinung von dem Aussehen des jungen Spinoza. Im 52. Jahrgang von „Westermanns Monatsheften" (103. Band, 1. Teil — Oktober 1907 bis Dezember 1907 — Seite 213) vertritt Herr Altkirch die Ansicht, daß „wir es hier (nämlich in dem Wolfenbüttler Gemälde) mit einem Jugendbildnis Spinozas zu tun haben". Damals muß der Publizist des neuen Bildes also selbst noch daran geglaubt haben, daß Spinoza auch in jungen Jahren langes, welliges Haar besessen hat; denn so zeigt das Wolfenbüttler Bildnis den Philosophen. Die Kenntnis, daß die Schwindsucht den Haarwuchs zerstören soll, dieses Herrn Altkirch gehörende Wissen dürfte der Erklärer des neuen Porträts aber wohl auch schon vor etwa zwei Jahren sein eigen genannt haben, und es ist für den logisch

Denkenden nicht recht einzusehen, warum er damals jenes Argument ignoriert hat, während er es jetzt ins Feld führt, um die Echtheit des neuen Bildes zu retten. Oder sollte die Weisheit von den Folgen der Lungenschwindsucht dem Erklärer erst aufgegangen sein, als ihm das neue Bildnis zu Gesicht kam? Dies wäre immerhin noch der Fall, der das Verfahren des Entdeckers wenigstens erträglich erscheinen lassen könnte. Aber auch dann durfte nicht verschwiegen werden, daß der Erklärer sich mit seiner jetzt aufgestellten Behauptung in Widerspruch mit dem setzte, was er früher über das Wolfenbüttler Gemälde geäußert hatte: dies mußte offen als Irrtum bekannt und, da es die Umstände nun einmal forderten, auch darüber Aufschluß gegeben werden, wie mit dem Anblick des auf Holz gemalten, kurzhaarigen Kopfes gleichsam inspiratorisch die Lehre vom Haarschwund durch Tuberkulose über den glücklichen Finder dieses Brustbildes gekommen sei! Das gewöhnliche Faktum der Assoziation reicht nämlich zur Erklärung dieser wunderbaren Begebenheit nicht aus.

Es bleibt jetzt noch übrig, kurz auf die Gründe einzugehen, die Herrn Altkirch bestimmen, die Zeit der Entstehung des aufgefundenen Bildes, d. h., das auf dessen Rückseite angegebene Jahr 1660, in die Lebensperiode des Philosophen zu verlegen, die das Schaffen des gesunden Spinoza umfaßt. Hören wir einmal, was uns hierüber vorgetragen wird.

In seinem vom 28. April 1665 datierten Briefe an Spinoza, so wird uns bedeutet, schreibt Oldenburg: „Ich war hocherfreut, aus dem jüngsten Brief der Herrn Serrarius zu ersehen, daß Sie leben und gesund sind und Ihres Freundes Oldenburg gedenken.“ Dagegen schreibt Spinoza dem Bresser um die Mitte des Juni 1665: „Zugleich bitte ich um etwas Eingemachtes von roten Rosen, wie Sie versprachen, obgleich ich mich jetzt viel besser befinde. Nachdem ich von dort abgereist war, habe ich einmal zur Ader gelassen, aber das Fieber ist damit nicht gewichen . . . . . .“ Daraus schließt der Publizist des neuen Bildes, daß Spinoza bis zum Ende des April 1665 noch gesund war und erst nach diesem Zeitpunkt die Krankheit des Philosophen einsetzte, um dessen Kräfte in einer zwölfjährigen Leidenszeit zu zerstören.

Es hat den Anschein, als ob dem Vertreter dieser Auffassung nur der deutsche Text von Spinozas Briefwechsel vorgelegen hat, vermutlich die Übersetzung von J. Stern (in der Reclamschen Uni-

versalbibliothek als Nr. 4553—4555 publiziert), die von Fehlern nicht frei ist und ganz andere Zwecke verfolgt, als sie eine streng wissenschaftlich gearbeitete Ausgabe zu berücksichtigen hat. Der Wortlaut des Originals hätte die oben wiedergegebenen Schlüsse über die Krankheit des Philosophen wohl kaum aufkommen lassen.

Alle Aussagen über die Gesundheit eines Menschen X können in zwei Rubriken untergebracht werden, je nachdem, ob X über seine eigene Gesundheit spricht, oder ob andere von der Gesundheit des X reden. Die Aussage der andern erstreckt sich auf die gesamte körperliche (oder geistige Beschaffenheit) von X; was X dagegen selbst von sich sagt, spiegelt stets nur seinen augenblicklichen oder doch nur eine kurze Zeitspanne umfassenden Zustand wieder. Sagt X, „es geht mir gut", so ist dies zu übersetzen mit „ich fühle mich wohl", und nur in dieser Bedeutung ist der Bericht von Serrarius zu nehmen, nach dem Spinoza „gesund war". Offenbar hat Serrarius den Philosophen gesprochen und aus der Unterhaltung mit ihm den Eindruck gewonnen, daß Spinoza sich wohl fühle; vielleicht, ja höchstwahrscheinlich hat Spinoza die von Serrarius an ihn gerichtete Frage, ob es ihm gut gehe, bejahend beantwortet. Abgesehen von dem rein subjektiven Wert einer solchen Bestätigung, ist zu berücksichtigen, daß Spinoza in seiner unvergleichlich erhabenen Seelenstärke seine Umgebung selbst dann, wenn er schon unter der furchtbaren Krankheit zu leiden gehabt hätte, hiervon nichts hätte merken lassen. Vielleicht aus den eigenen Worten des Philosophen, sicher aber aus der Vollkraft des Geistes, mit der Spinoza das Gespräch führte, glaubte Serrarius schließen zu dürfen, daß Spinoza wohlauf sei, und in diesem Sinne muß er Oldenburg — dessen Redewendungen beweisen es — berichtet haben. Die Originalstelle [3]) lautet: Gaudebam magnopere, cum ex nuperis Domini Serrarii literis intelligerem, te vivere et valere, et Oldenburgii tui memorem esse. Oldenburg braucht — wohl nicht ohne Absicht — den Ausdruck valere, und zwar ohne die sonst übliche adverbiale Bestimmung bene. Man wird daher valere hier mit „bei Kräften sein" übersetzen müssen, jedenfalls darf man es aber nicht mit „gesund sein" verdeutschen, sofern man darunter ein über das subjek-

---

[3]) J. van Vloten et J. P. N. Land, Benedicti de Spinoza Opera. Volumen posterius. Haag. Epistola XXV.

tive Kräftegefühl hinausgehendes Wohlsein versteht (wie ja auch valetudo allein, d. h. ohne einen Zusatz wie bona usw. nur den Gesundheitzustand überhaupt bezeichnet und höchstens, wenn der Zusammenhang es ergibt, mit Wohlbefinden übersetzt werden darf). Im Gegensatz hierzu darf Spinoza in seiner Antwort auf Oldenburgs Brief mit Recht des Freundes Gesundheit mit bene valere bezeichnen [4]). Denn Spinoza entnahm die Nachricht einerseits dem Inhalt des Oldenburgschen Schreibens, andererseits hatte er sich, wie er betont, mehrfach bei Huygens nach Oldenburg erkundigt und über dessen Gesundheit günstigen Bescheid bekommen; daraufhin durfte auch ein so vorsichtig abwägender Geist wie Spinoza wohl die Überzeugung vom bene valere des Freundes gewinnen. Schließlich zwingt, psychologisch betrachtet, der stilistische Aufbau jener oben zitierten Briefstelle dazu, das valere anders zu deuten, als es der Finder des neuen Bildes unter dem Einfluß der deutschen Übersetzung getan hat. Oldenburg spricht zuerst davon, daß er gehört habe, Spinoza sei am Leben (te vivere); was ist natürlicher, als daß Oldenburg mit dem nun folgenden valere die geistige Rüstigkeit des Freundes bezeichnet wissen wollte, des Freundes, dessen Briefe nur wissenschaftliche Fragen mit Oldenburg diskutierten? Daß die Schaffenskraft des Philosophen die alte geblieben sei, dies bestätigt zu sehen, war für Oldenburg die Hauptsache; ganz wie von selbst fügt sich hier das Gedenken an, das Spinoza dem Freunde bewahrt haben soll und das der diplomatisch gewandte Oldenburg gewiß nicht an der zitierten Stelle erwähnt hätte, wenn valere die körperliche Gesundheit des Philosophen bedeuten sollte, da dann einmal jeder Übergang zwischen den beiden Gedanken gefehlt und andererseits Oldenburg in plumper Weise seine eigene Persönlichkeit als den Inbegriff der Ideenwelt des Freundes in den Vordergrund gezogen hätte, was zu der Bescheidenheit, mit der Oldenburg überall in seinen Briefen auftritt, wenig passen würde. Das valere des 25. Briefes aus Spinozas Korrespondenz darf demnach nicht als Fundament benutzt werden, um den Zeitpunkt zu bestimmen, bis zu dem der Weise von der tückischen Krankheit verschont geblieben war, und die in dieser Beziehung angestellten Erörterungen sind, wie wir gezeigt haben, wissenschaftlich nicht begründet.

---

[4]) J. van Vloten et J. P. N. Land, Benedicti de Spinoza Opera. Volumen posterius. Haag. Epistola XXVI.

Aber auch der Hinweis auf ein kürzlich bestandenes Fieber, den Spinoza in dem schon erwähnten 28. Briefe (an J. Bresser) gibt, verstattet es nicht, von hier ab, d. h. vom Sommer 1665 ab, Spinozas Krankheitstadium zu datieren. In der Korrespondenz des Philosophen befindet sich ein Brief, der zu den Offenbarungen des Meisters gehört, die den mystischen oder besser metaphysischen Grundzug seines Wesens hell beleuchten; dieser Brief ist vielleicht geeignet, einen Blick in die sonst mit einer gewissen Vorsicht gehütete Gedankenwerkstatt des großen Mannes tun zu lassen, in einem unbewachten Augenblick sind dem Philosophen Worte in die Feder geflossen, die er sonst wohl kaum ausgesprochen oder geschrieben haben würde. Gemeint ist der wundervolle Brief an Peter Balling (17. Brief der Korrespondenz [5]) vom 20. Juli 1664, in dem Spinoza den Freund über den Tod seines Kindes zu trösten sucht. Den erkenntnistheoretischen Gehalt dieses Schreibens auszuschachten, würde hier zu weit führen; vielleicht bietet sich hierfür demnächst eine andere Gelegenheit. Für den hier zu verfolgenden Zweck genügt es, wenn wir uns erinnern, daß Spinoza in jenem Briefe eines Vorkommnisses gedenkt, der sich in Rhynburg ereignet hat und den Philosophen selbst betraf. Dort hatte Spinoza schwer geträumt, u. a. auch von einem schwarzen, mit Aussatz behafteten Brasilianer, den er vorher niemals gesehen hatte; dies so lebhaft, daß ihn das Traumbild noch lange nach dem Erwachen verfolgte. An diese Erzählung knüpft Spinoza eine kurze Erklärung der Ursachen, aus denen seiner Meinung nach die Träume entstehen. Effectus imaginationis ex constitutione vel Corporis vel Mentis oriuntur, erläutert der Philosoph [6]) und fügt hinzu, daß nach der Erfahrung Fieber und sonstige Körperstörungen Delirien hervorrufen und Personen, die zu dickes Blut haben, sich allerlei Widerwärtigkeiten vorstellen. Spinoza rechnet nun die Ereignisse, die ihn in jener Nacht beschwert haben, zu den Erscheinungen, die aus solchen k ö r p e r l i c h e n Störungen hervorgegangen sind. Welcher Art die Unregelmäßigkeiten waren, die den Organismus des Denkers heimsuchten, darüber lassen sich die verschiedensten Vermutungen aufstellen; möglicherweise waren es Katarrhe der Respirationsorgane, an denen Spinoza zu leiden hatte und

---

[5]) Vloten-Land. a. a. O. Epistola XVII.

[6]) Vloten-Land a. a. O. Epistola XVII.

die — vielleicht nicht völlig ausgeheilt — die Disposition für die todbringende Schwindsucht schufen. Sei dem, wie es wolle, jedenfalls ist damit erwiesen, daß Spinoza schon in Rhynburg, also um 1663, demnach schon vor dem Jahre 1665 mit körperlichen Beschwerden zu tun hatte, und daß es sich nicht rechtfertigen läßt, gerade das Jahr 1665, weil dort vom Fieber Spinozas die Rede ist, als das erste Krankheitsjahr des Philosophen hinzustellen.

Wie vorsichtig man übrigens in der Benutzung von Briefstellen sein muß, mag eine Bemerkung zum 63. Briefe von Spinozas Korrespondenz — Schuller schreibt dem Spinoza — zeigen. Dort schreibt Schuller[7]): Hanc itaque ob causam silui, contentus ex Amicis prosperam Tuam valetudinem interea percipere, also von Freunden hat Schuller gehört, daß Spinoza sich gesund und wohl befindet! Dies im Juli 1675, d. h. etwa zwei Jahre vor des Philosophen Tode! Warum hat der Interpret des neuen Bildes nicht gefolgert, da jene Stelle einmal vorhanden sei, könne Spinoza bis zum Juli 1675 nicht an Tuberkulose gelitten haben? — Diese Annahme hätte sich allerdings wohl kaum mit der Behauptung, die bekannten Darstellungen zeigten uns Spinoza mit der Perücke, vertragen. Daß Schullers Worte hier nicht zutreffen, bedarf nicht erst der Erörterung; aber ansehen sollte man sich doch wenigstens den Briefwechsel, bevor man irgendeinen gerade passend erscheinenden Brief herausgreift und auf einer mißverstandenen Satzstelle seine Beweise aufbaut!

Es hat, dies sei zum Schluß gesagt, den Anschein, als ob Spinoza, wenngleich seine Lungen immer schwach und empfindlich gewesen sein mögen, doch bei weitem nicht so lange an der Schwindsucht gelitten hat, wie man, seinen Biographen folgend, zu glauben wohl geneigt ist. In seiner Antwort auf die Anfrage des Fabritius, ob er eine ordentliche Professur in Heidelberg annehmen wolle, erwähnt Spinoza nichts davon, daß er irgendwelche Körperbeschwerden habe, obgleich ihm hier, wo er offenbar nach durchschlagenden Gründen, die sein ablehnendes Verhalten motivieren konnten, suchte, ein solcher Vorwand nicht unwillkommen gewesen sein dürfte. Bedenkt man außerdem, daß mit der Übernahme eines Lehramtes an der Universität auch rednerische Anstrengungen verbunden sind, die ein hochgradig Schwindsüchtiger — schon wegen des störenden Auswurfs, der Kehl-

---

[7]) Vloten-Land. a. a. O. Epistola LXIII.

kopfaffektionen usw. — kaum zu überwinden vermag, so wird man wohl nicht mit Unrecht das Schweigen Spinozas über diesen Punkt in dem Sinne auslegen, daß zur Zeit der Abfassung des Schreibens an Fabritius, d. h. im März 1673, die eigentliche Tuberkulose noch nicht verheerend auf den Zustand des Denkers eingewirkt haben konnte. In biographischer Hinsicht stimmt überein, was P. Bayle in seinem „Dictionnaire historique et critique" berichtet: „La Cour Palatine le souhaita et lui fit ofrir une chaire de professeur en philosophie à Heidelberg. Il la refusa comme un emploi peu compatible avec le désir qu'il avoit de rechercher la vérité sans interruption. Il tomba dans une maladie lente qui le fit mourir à la Haie." Danach wäre Spinoza erst nach seiner Ablehnung der akademischen Würde erkrankt. In medizinischer Hinsicht ist nur zu sagen, daß die unheilbaren Phthisen durchschnittlich vier bis sechs Jahre dauern, ein Faktum, das unsere Hypothese, Spinozas Leiden sei im Jahre 1673, d. h. vier Jahre vor seinem Tode, noch im Anfangsstadium begriffen gewesen, völlig bestätigen würde.

———

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Amrheim, H., Kants Lehre vom „Bewußtsein überhaupt“ in ihrer Weiterbildung bis auf die Gegenwart. Berlin, Reuther.

Baumann, J., Die Staatslehre d. h. Thomas von Aquino. Leipzig, Hirzel.

Bazardjian, R., Schopenhauer — Der Philosoph des Optimismus. Leipzig, Fock.

Braun, O. E. v. Hartmann. Stuttgart, Frommans Klassiker.

Epikurs Lehre. Herausgegeben von Gleichen-Russwurm. Jena, Diederichs.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 8. Aufl. Leipzig, Veit.

Fischer K., Geschichte der neueren Philosophie. Kant. 5. Aufl. Heidelberg, Winter.

Görland, A., Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht. Gießen, Töpelmann.

Gomperz, Th., Griechische Denker. III. Bd. Leipzig, Veit.

Gotthardt, G., Bolzanos Lehre vom „Satz an sich“ in ihrer methodologischen Bedeutung. Berlin, Mayer & Müller.

Hartmann, N., Platos Logik des Seins. Gießen, Töpelmann.

Hasse, K., Von Plotin zu Goethe. Leipzig, Haessel.

Hesse, H., Faust und Zarathustra. Bremen, Melchers.

Heymann, J., Kritische Erörterungen zur Ethik Schopenhauers. Berlin, Weidmann.

Jünemann, F., Kantiana. Vier Aufsätze zur Kantforschung und Kantkritik. Leipzig, Demmer.

Kastil, A., Studien zur neueren Erkenntnistheorie. Descartes. Halle, Niemeyer.

Keicher, O., Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Münster, Aschendorff.

Kohut, A., L. Feuerbach, sein Leben und seine Werke. Leipzig, Eckardt.

Lasson, G., Beiträge zur Hegel-Forschung. Berlin, Trowitzsch.

Lutz, E., Die Psychologie Bonaventuras. Münster, Aschendorff.

Nelson, L., Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Nietzsches Briefe an Mutter und Schwester. Leipzig, Insel-Verlag.

Ostwald, W., Große Männer. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft.

Otto, R., Goethe und Darwin. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Platons Staat. Übersetzt v. K. Preisendanz. Jena, Diederichs.

Richter, R., Nietzsche. 2. Aufl. Leipzig, Dürr.

Ritter, P., Drei neue Briefe von Leibniz. Berlin, Georg Reimer.

Schulz, O., Entwicklung und Untergang des Kopernikanischen Systems bei den Alten. Stuttgart, Lehmann.

Uphues, G., Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik. Halle, Niemeyer.
Vahlen, J., Über Leibniz und Schleiermacher. Berlin, Georg Reimer.
Willmann, O., Aristoteles. Berlin, Reuther.
Zeller, E. Die Philosophie der Griechen. III. Bd. Die nacharistotelische Philosophie. 4. Aufl. Leipzig, Reisland.

B. Englische Literatur.

Lindsay, J., Studies in european philosophy. Edinburgh, Blackwood.
Mackenzie, M., Hegels educational theory and practice. London, Sonnenschein.
Perrder. The revival of scholastic philosophy in the XIX century. New York. Columbia University.
Robinson, L., Spinozas short treatise on God, Man and human welfare. Chicago.
Sauvage, G., The new pilosophy in France. Washington.
Stewart, J., Platos doctrine of ideas. Oxford, Clarendon Press.
Taylor, A. Plato. London, Constable.

C. Französische Literatur.

Barre, A., Platon. Paris, Michand.
Cantecor, Kant. Paris. Delaplane.
Davillé, Leibniz historien. Paris, Alcan.
Debove, Essai critique sur le réalisme thomiste. Lille, Giard.
Debricon, Descartes. Paris, Michand.
Diés, Le cycle mystique dans la philosophie ante-socratique. Paris, Alcan.
Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger. Jourdan.
Dreyfus, H., Essai sur la Béhaisme. Paris. Leroux.
Duhem, P., Etudes sur L. d. Vinci. Paris. Hermann.
Espinasset, A. Comte. Paris. Leroux.
Favre, J., Mme., La morale de Plutarque. Paris. Paulin.
Georges, A., Essai sur le système psychologique d'A. Comte. Lyon. Rey.
Gourg, R., William Godwin. Paris. Alcan.
Hubert et Mauss, Mélanges d'histoire des religions. Paris. Alcan.
Laborde-Milan. Taine, essai d'une monographie. Paris, Perrin.
Le Dantec, La crise du transformisme. Paris. Alcan.
Mentré, F., Cournot et la renaissance du probabilisme. Paris. Rivière.
Palhoriès, Rosmini. Paris. Alcan.
Palhoriès, La théorie idéologique de Galuppi. Paris. Alcan.
Robin, L., La théorie platonicienne de l'amour. Paris, Alcan.
— — La théorie platonicienne des idées et des nombres. Ebenda.
Tixeront, Histoire des Dogmes. II. Paris. Gabolda.

D. Italienische Literatur.

Tredici, Breve corso di storia della filosofia. Firenze.
Zuccante, Socrate. Torino. Bocca.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Revue philosophique. — Milhaud, G., La pensée mathématique: son rôle dans l'histoire des idées. Benrubi, J., La philosophie de R. Eucken. Palante, G., La sociologie de G. Simmel. Lalande, A., La logique expérimentale de Baldwin. d'Oliveira, E., La philosophie néerlandaise.

Revue de Métaphysique et de Morale. Brunschwicg, L., Une phase du développement de la pensée mathématique. Correspondance inédite de Renouvier et de Secrétan. Berthelot, Sur le pragmatisme de Nietzsche. Sorel, G., La religion d'aujourd'hui. Weber, L., La morale d'Epictète. — No. 4. Dauriac, Les sources néocriticistes de la dialectique synthétique.

Annales de Philosophie chrétienne. — Lemarié, O., Mystiques et Scolastiques. Constant, L., La philosophie de Renouvier. Labathonnière, Le dualisme cartésien. Dunan, Ch., Zénon d'Elei et le nativisme. Louis, M., Le démon de Socrate. Guèville, J., La philosophie d'O. Hamelin.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 136. H. 1. — Mehlis, Über Kants Urteilssystematik.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. 22. H. 3. — Baeumker, Neue Beiträge zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte des Descartes. Rolfes, Eine kritische Beleuchtung von 604—658 aus Kants Kr. d. r. V. Jansen, Cicero als Philosoph.

Kantstudien. — Bd. XIV. H. 2 u. 3. — Wüst, Zur Lipps Neuausgabe seiner deutschen Bearbeitung von Humes Treatise of human nature.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XV. H. 1 u. 2. — Fischer, Die objektive Methode der Moralphilosophie bei Spencer und Wundt.

Annalen der Naturphilosophie. Bd. VIII. H. 3. — Prochnow, Die Hauptpunkte der Theorie der aktiven Anpassung Schopenhauers und der Lamarckianer und Neuvitalisten.

Revue Néo-Scolastique. 1909. Nr. 2. — Gillet, Le tempérament moral d'après Aristote. Wulf, l'histoire de l'esthetique et ses grandes orientations. Groot, Un chapitre de la „Vie de s. Thomas“. Noël, Le mouvement néo-thomiste. — No. 3. Hadelin-Hoffmann, R. Bacon.

Mind. 1909. Nr. 71. Benn, The cosmology of Prodicus.

The international Journal of Ethics. 1909. Nr. 4. — Stewart, Some criticism of the Nietzsche revival.

Rivista di filosofia. 1909. Nr. 2. Taggi, Lo Schelling e la filosofia dell'Arte,

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Bd. XVII. H. 1. Zirgiebel, Das Gefühl bei Kant. Lüdke, Schopenhauer über die Erziehung.

Eingegangene Bücher.

Gotthardt, Gerhard. Bolzanos Lehre vom „Satz an sich“ in ihrer methodologischen Bedeutung. Berlin 1909. Mayer & Müller.

Görland, Albert. Aristoteles und Kant. Gießen 1909. Alfred Töpelmann.

Grabmann, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i. Br. 1909. Herdersche Verlagshandlung.

Guyau, J. M., Sittlichkeit ohne „Pflicht“. Leipzig 1909. Dr. Werner Klinkhardt.

Hartmann, Nicolai, Platos Logik des Seins. Gießen 1909. Alfred Töpelmann.

Hinneberg, Paul. Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung IV, 1: Geschichte der christlichen Religion. — Teil I, Abteilung V: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig 1909. B. G. Teubner.

Kastil, Alfred. Studien zur neueren Erkenntnis-Theorie. Halle 1909. Max Niemeyer.

Meyer, Hans. Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. Bonn 1909. Peter Hansteins Verlagsbuchhandlung.

Petersen, Julius. Kausalität, Determinismus und Fatalismus. München 1909. J. F. Lehmanns Verlag.

Scholz, Heinrich, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Berlin 1909. Arthur Glaue Verlag.

Sidgwick, Henry, Die Methoden der Ethik. Leipzig 1909. Dr. Werner Klinkhardt.

Uphues, Goswin. Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik. Halle a. S. 1909. Max Niemeyer.

Wolff, Karl, Schillers Theodizee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Leipzig 1909. Haupt & Hammon.

Zerbst, Max. Die vierte Dimension. München 1909. Max Steinebach.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band. 2. Heft.

VIII.

Über Malebranches Lehre von der Wahrheit und ihre Bedeutung für die Methodik der Wissenschaften[1].

Von

Dr. **Artur Buchenau** in Berlin-Charlottenburg.

Fontenelle, der geistvolle Verfasser der „Entretiens sur la Pluralité des mondes“ führt in seiner Gedächtnisrede für Malebranche an der Stelle, wo er dessen Aufnahme als Mitglied in die „Académie des Sciences“ rechtfertigt, aus, daß Malebranche ein ebenso großer Geometer und Physiker wie Metaphysiker gewesen sei und daß sein Wissen in diesen Materien ihm so einen Platz als Ehrenmitglied in dieser Gesellschaft verschafft habe. Er bemerkt dann weiter: „La Géometrie et la Physique furent même les degrés qui le conduirent à la Métaphysique et à la Théologie et devinrent presque toujours dans la suite ou le fondement, ou l'appui, ou l'ornement de ses plus sublimes spéculations.“ Die mathematische Naturwissenschaft also war es, die allerst Malebranche zu seinen metaphysischen und theologischen Spekulationen führte, und sie diente ihnen als Grundlage, Stütze oder Zierde.

---

[1]) Die unten folgenden Ausführungen sind eine Vorstudie zu der von mir seit mehreren Jahren geplanten Schrift über die Erkenntnislehre Malebranches. Es bleibt noch so viel historisch-kritische Arbeit zu tun, daß eine solche umfassende Schrift beim heutigen Stande der Forschung nicht wohl möglich erscheint; insbesondere harren noch die Einzelprobleme der Abhängigkeit Malebranches von Descartes und Augustin, sowie über sein Verhältnis zu Leibniz der endgültigen Lösung.

Daraus ergibt sich für die geschichtliche Betrachtung und die systematische Wertung seiner Lehre die unausweichliche Konsequenz, daß seine Metaphysik im engsten Zusammenhange mit seinen mathematisch-naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu erwägen ist, da sie in der Abhängigkeit von ihnen und auf ihrer Grundlage entstanden ist. Es verschiebt sich damit der Schwerpunkt von der Metaphysik in die Methodenlehre, d. h. es wird, bevor die Probleme der Metaphysik, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, das Verhältnis von Geist und Körper aufgerollt werden dürfen, zu erwägen sein, welches denn die Fundamente sind, auf denen das Gebäude der Metaphysik ruht und wie dieses durch sie seine Stütze erhält.

Ehe wir dazu übergehen, diese methodischen Fundamente bloßzulegen, sei eine kurze Bemerkung über das allgemeine Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie gestattet, um so das besondere Verhältnis, in dem beide bei Malebranche stehen, besser verstehen und würdigen zu können.

Die Philosophie ist seit den ältesten Zeiten an die Wissenschaft gebunden und mit ihr verbunden gewesen und zwar bezieht sie sich vorzüglich auf „den Stolz der menschlichen Vernunft" (wie Kant sagt) — die Mathematik und auf die Naturwissenschaft. Das versteht sich aus der Sicherheit und Klarheit der in diesen Wissenschaften dargebotenen Sätze und aus der Stellung, die sie im System der Wissenschaften einnehmen. Die Philosophie ist ja nach der Einsicht Kants nicht selbst „Doktrin", d. h. sie hat keinen besonderen Gegenstand neben den Gegenständen der Einzelwissenschaften aufzubauen, sondern sie ist „Kritik", d. h. Untersuchung der methodischen Grundlagen der Wissenschaften. Muß sie sich, um überhaupt nur anfangen zu können, an einem „Faktum" orientieren, wo ist dieses zu finden? Die Antwort lautet: in der mathematischen Naturwissenschaft, denn deren Sätze erhalten sich im Wechsel der Zeiten und gelten so mit Allgemeinheit und Notwendigkeit, unabhängig von denen der anderen Wissenschaften, z. B. denen der Chemie oder der beschreibenden Naturwissenschaft, während diese selbst von der mathematischen Naturwissenschaft abhängen und ihre Vollendung darin suchen, rein aus mathematisch-physikalischen Prinzipien abgeleitet zu werden. Indem so die übrigen Wissenschaften als von der mathematischen Naturwissenschaft abhängig erkannt werden, ist die Philosophie, wenn und insofern an diese, damit an die Gesamtheit der Wissen-

schaften gebunden. Es herrscht auf diese Weise, wenngleich beides keineswegs zusammenfällt, eine innere Einheit zwischen Philosophie und Wissenschaft, so daß ein jeder Fortschritt in der einen einen Fortschritt in der anderen bedingt und bedeutet. Jede kritische Untersuchung der Prinzipien liefert neue, festere Grundlagen und ermöglicht so ein Weiterbauen des „Gebäudes“, von dem Kant zu Eingang der „Methodenlehre“ in der Kritik der reinen Vernunft spricht, während andererseits die neuen Errungenschaften auf den Gebieten der Einzelwissenschaften neue Probleme zeitigen und zu tiefgründigeren, kritischen Untersuchungen auffordern.

Diesem sachlichen Verhältnis zwischen Einzelwissenschaften und Prinzipienlehre entspricht gerade an den Glanz- und Höhepunkten menschlicher Kulturentwicklung auch ein persönliches, wie dies den Geschichtschreibern der Wissenschaften denn auch nicht entgangen ist. Hankel, in seiner „Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter“, bemerkt hierzu: „Die Verbindung zwischen philosophischer und mathematischer Produktivität, wie wir sie außer in Platon wohl nur noch in Pythagoras, Descartes, Leibniz vorfinden, hat der Mathematik immer die schönsten Früchte gebracht. Ersterem verdanken wir die wissenschaftliche Mathematik überhaupt, Platon erfand die analytische Methode, durch welche sich die Mathematik über den Standpunkt der Elemente erhob, Descartes schuf die analytische Geometrie, unser berühmter Landsmann den Infinitesimalkalkül, und eben das sind die vier größten Stufen in der Entwicklung der Mathematik.“

Diese Bemerkung Hankels führt uns zu Malebranche zurück. Denn, so lautet die Frage, die sich für uns hier erheben muß, wenn anders die Philosophie von Malebranche einen wirklichen Fortschritt gegenüber den Vorgängern bedeuten soll, muß sie nicht in intimem Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Bestrebungen stehen — und bestehen? Wir zitierten schon oben die Autorität Fontenelles, des feinsinnigen Kenners der cartesischen und nachcartesischen Philosophie. Aber deutlicher und klarer noch als dieser sprechen die Zeugnisse, die Malebranche sich selbst allenthalben in seinen Werken ausgestellt hat. Daraus geht nun aufs deutlichste hervor, daß Malebranche im Zusammenhang mit den gesamten mathematisch-naturwissenschaftlichen Problemen seiner Zeit gestanden hat. Aber trotz seiner unleugbaren Verdienste um die Wissenschaft ist Malebranche

dem Schicksal so mancher Philosophen nicht entgangen: man hat sich an den Metaphysiker gehalten und den Gelehrten vernachlässigt, oder, um es anders auszudrücken, man hat geglaubt, bei der geschichtlichen Betrachtung und Wertung das Recht zu haben, ausschließlich seine Metaphysik zu berücksichtigen und von seinen Bemühungen um die Grundbedingungen der Erkenntnis und von seiner Arbeit an den methodischen Grundbegriffen und Sätzen der Wissenschaften absehen zu dürfen.

Dieser einseitigen, in der Metaphysik den Schwerpunkt suchenden Auffassung gegenüber ist es die Aufgabe der folgenden Untersuchung, in der Lehre von der Wahrheit und den aus ihr sich ergebenden Folgerungen einige der bedeutendsten Quellflüsse des gewaltigen Stromes der Malebrancheschen Philosophie zu entdecken und zu erforschen, von dem die Metaphysik nur einer der Arme — vielleicht der breiteste, aber nicht der tiefste — ist.

Die erste Schrift, die Descartes der Öffentlichkeit übergab, hatte den Titel: „Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences“. Darin spricht sich schon deutlich ein Dreifaches aus, daß nämlich erstens es sich bei der Philosophie handelt um Methodenlehre, daß zweitens diese Methode das notwendige Instrument ist, um die Vernunft zu leiten, und daß drittens als Ziel aller Forschung die Wahrheit zu gelten hat, die in den Wissenschaften zu suchen ist. Diese dreifache Einsicht ist für Malebranche wie für Leibniz und Kant die leitende geblieben.

Welches ist nun aber im besonderen Malebranches Ansicht über die Methode und wie faßt er das Verhältnis von Wahrheit und Wissenschaft auf? Diese Fragen gilt es auf Grund der Malebrancheschen Schriften zu beantworten.

„De la Recherche de la vérité“, so betitelt Malebranche sein erstes größeres Werk und stellt damit den Begriff der Wahrheit an die Spitze seiner philosophischen Untersuchungen. Über den Zweck, den dieses Werk verfolgt, spricht er sich in dem Recueil [2]) (I, 287) folgendermaßen aus: „Mon dessein dans la ‚Recherche de la vérité‘, c'est de délivrer l'esprit de ses préjugés, ce que j'ai fait en partie dans les cinq premiers livres et de donner la méthode la plus courte et la

---

[2]) Recueil de toutes les Réponses du Père Malebranche. P. de l'Oratoire à Monsieur Armand D. d. S. 4 Bände. Amsterdam 1684 ff.

plus sûre pour découvrir la vérité, et perfectionner les sciences." Dieses Werk soll also dazu dienen, den Weg, der zur Wahrheit führt, freizulegen, indem es alle Vorurteile bei Seite räumt, aber, damit nicht genug, soll es diese selbst auf methodische Weise zur Entdeckung bringen und so die Wissenschaften vervollkommnen (vgl. B.[3]) II, 9). Es ist dieses Buch aber nur für diejenigen geschrieben, die ernsthaft die Wahrheit „par eux-mêmes" suchen und sich dazu der selbsteignen Kräfte ihres Geistes bedienen wollen (ebenda).

1. Wahrheit und Wahrscheinlichkeit.

Die erste Forderung bei der Wahrheitsforschung ist, daß man für eine Zeit alle bloß wahrscheinlichen Ansichten verachtet. Über das Verhältnis von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit denkt Malebranche ganz ähnlich wie Descartes. Nur die Faulheit macht bei dem Wahrscheinlichen halt, bei ihr ruht der Mensch aus, wenn er ermüdet ist „content pour quelque temps du faux bien dont il jouit" (Morale[4]), S. 5). In den Wissenschaften ist nur der vor dem Irrtum sicher, der sich vor der Wahrscheinlichkeit hütet: „Dans l'étude des sciences ceux qui ne se rendent point aux fausses lueurs des vraisemblances et qui s'accoutument à suspendre leur jugement, jusqu' à ce que la lumière de la vérité paroisse, ... tombent rarement dans l'erreur" (Traité[5]) S. 219).

Welches ist nun das Kriterium, das uns ermöglicht, die Wahrheit von allem bloß Wahrscheinlichen und Ungewissen zu unterscheiden? Malebranche stellt zu Beginn der Recherche (Bd. I, 32) das folgende Kriterium auf: „On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison."

Also nur dem soll man zustimmen, was so evident wahr scheint, daß man ihm ohne innere Vorwürfe der Vernunft die Zustimmung nicht verweigern kann. Es erinnert dieses Kriterium an das Descartes-

[3]) Das Hauptwerk: „Recherche de la vérité" zitiere ich entweder „Recherche" oder setze den Seitenzahlen B. I, B. II usw. voraus, worunter die Bücher der Recherche verstanden sind.

[4]) Traité de morale. Leers. Rotterdam 1684.

[5]) So zitiere ich den Traité de la Nature et de la Grâce. Elzevier. Amsterdam 1680.

sche von der klaren und distinkten Perzeption, dem Malebranche im Grunde nur eine etwas psychologische Wendung gibt. Man würde, bemerkt Malebranche dazu, einen schlechten Gebrauch von seiner Freiheit machen, wenn man dem klar Erkannten nicht beistimmte. Nun finden wir uns aber bisweilen, wenn die Dinge, die wir apperzipieren, recht wahrscheinlich sind, außerordentlich geneigt, sie anzunehmen, wir empfinden es sogar als unangenehm, wenn wir uns nicht davon überzeugen lassen. So sind wir in großer Gefahr, ihnen zuzustimmen und so, uns zu täuschen, „denn es ist ein großer Zufall, daß die Wahrheit vollständig konform mit der Wahrscheinlichkeit ist". Deshalb, erklärt Malebranche, habe er den Zusatz gemacht (qu'on....).

Denkt man in dem erwähnten Fall genauer nach, so wird sich ergeben, daß man der Wahrscheinlichkeit nicht trauen durfte, besonders, wenn sie sich auf das Zeugnis der Sinne stützte; denn alsdann verdient sie selbst diesen Namen nicht. „Kommt aber die Wahrscheinlichkeit von einer gewissen Übereinstimmung mit der Wahrheit, wie ja für gewöhnlich die wahrscheinlichen Erkenntnisse in einem bestimmten Sinne wahr sind, so wird man, wenn man über sich selbst nachdenkt, sich geneigt fühlen, zweierlei zu tun, erstens zuzustimmen oder zweitens, doch noch weiterzuprüfen; denn man wird nie so überzeugt sein, daß man glaubt, schlimm daran zu tun, wenn man nicht bedingungslos beistimmt." Diese beiden erwähnten Neigungen haben nun ihren guten Sinn. Denn man kann und soll seine Zustimmung zu den wahrscheinlichen Dingen geben, sofern die Wahrscheinlichkeit das Abbild der Wahrheit bedeutet, aber man soll ihnen nicht gänzlich, d. h. bedingungslos, beistimmen. Man muß sich demnach daran gewöhnen, die Wahrheit von der Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden, indem man in seinem Innern prüft. Das heißt: man soll Kritik an allem sich Darbietenden üben und sich weder auf die Seite der Skeptiker noch auf die der Dogmatiker schlagen: „Il ne suffit pas de faire toujours usage de sa liberté, en ne consentant jamais à rien, comme ces personnes qui font gloire de ne rien savoir et de douter de toutes choses. Il ne faut pas aussi consentir à tout, comme plusieurs autres qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque chose et qui prétendent savoir toutes choses" (Bd. I, 34). Dieses Kriterium, „qui regarde les sciences" (B. I, 32) ist die notwendigste, fundamentalste Regel bei der Erforschung der Wahrheit und nichts darf,

wie Malebranche noch einmal (B. I, 37) einschärft, als wahr gelten, was nicht in der von ihr geforderten Evidenz erscheint.

2. Schädlichkeit von Autorität und Interesse.

Die zweite Forderung bei der Wahrheitsforschung ist, von der Autorität der Philosophen Abstand zu nehmen und ohne Voreingenommenheit, ohne Interesse, ohne Leidenschaft die sich darbietenden Probleme zu prüfen. In Sachen des Glaubens ist es erlaubt, blind zu vertrauen und sich anderen anzuschließen, anders dagegen in der Philosophie; da sind alle Autoritäten zu nichts nütze. Auch hier ist Malebranche genau derselben Ansicht wie Descartes[6]), so spricht er sich in den Entretiens[7]) folgendermaßen aus: „Il est infiniment plus vraisemblable qu'un seul homme, qui s'applique sérieusement à la recherche de la vérité, l'ait rencontrée, qu'un million d'autres qui n'y pensent seulement pas... Les sentiments les plus communs ne sont point les plus véritables (en matière de foi c'est tout le contraire)." Die Wahrheit selbst ist unwandelbar, notwendig, ewig, dieselbe in Zeit und Ewigkeit, dieselbe bei uns und den Fremden, im Himmel wie in der Hölle. Daß die Völker nicht alle in gleicher Weise die Stimme der inneren Wahrheit hören, kann also nur daher kommen, daß die Eigenliebe (l'amour propre) sich mit ins Spiel mischt. „Deux fois deux font quatre chez tous les peuples: Tous entendent la voix de la vérité, qui nous ordonne de ne point faire aux autres ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse." Diese Sätze muß jeder anerkennen, und wer es nicht tut, der fühlt innere Vorwürfe, die ihn wegen seines Ungehorsams bedrohen und bestrafen.

Auch in den reinen Wissenschaften, wie in der Geometrie, würden die Fehlschlüsse häufiger sein, wenn bei den Sätzen dieser Wissenschaft ein Interesse irgend welcher Art mit in Betracht käme (B. II, 61), ja, die Leidenschaft für die Wahrheit selbst kann uns zu „Täuschung und Irrtum" verleiten, wenn sie nämlich allzuheftig ist (B. I, 221). Wer sich der Wahrheit nähern will, um von ihrem Lichte erhellt zu werden, der muß damit beginnen, sich vom Sinnlichen abzuwenden, er muß in sich selbst Einkehr halten, um sie dort im Schweigen der

---

[6]) Siehe die „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie". 1. und 2. Meditation. (Deutsch erschienen in Dürrs Philosophischer Bibliothek, Bd. 27.)

[7]) Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Leers. Rotterdam 1688.

Sinne zu befragen (B. II, 62). Das Sinnliche hat keinen bleibenden Wert, es muß uns stets zum Intelligiblen führen: „Il faut toujours que le sensible nous mène à l'intelligible, que la chair nous conduit à la raison et que la vérité paraisse telle qu'elle est sans déguisement. Le sensible n'est pas le solide. Il n'y a que l'intelligible qui puisse nourrir les intelligences." (Entretiens S. 235.) Das einzige Ziel des Geistes ist das Schauen der Wahrheit (Recueil I. 166); der Geist aber kann die Wahrheit erkennen nur durch natürliche und notwendige Vereinigung mit der Wahrheit selbst, d. h. mit Gott (Traité S. 185). Indem er sich mit ihr vereinigt, nimmt er an ihr teil und zwar entdeckt die Wahrheit sich ihm in dem Verhältnis, als er sich ihr zuwendet (à proportion qu'il s'applique à elle). Das wesentliche Erfordernis ist dabei, daß man sich stets über das Problem klar ist: „il faut toujours savoir où l'on va." (B. II, 333.) Dann kann man nicht fehlgehen; denn, wie Descartes sagt: „die Wahrheit ist nur eine", oder, mit den Worten unseres Philosophen: „La vérité consiste dans un indivisible, elle n'est pas capable de variété et il n'y a qu'elle qui puisse réunir les esprits: mais le mensonge et l'erreur ne peuvent que les diviser et les agiter."

3. Die zwei Arten von Wahrheiten.

Malebranche trifft nun unter den Vernunftwahrheiten eine Unterscheidung, die an die Leibnizsche Unterscheidung der „vérités de raison" und „vérités de fait" erinnert. Er führt im ersten Buche der Recherche (B. I, 38 f.) aus: Es gibt zwei Arten von Wahrheiten, die einen sind notwendig (nécessaires), die anderen zufällig (contingentes). Notwendige Wahrheiten nenne ich diejenigen, welche durch ihre Natur unwandelbar (immuables) sind, und diejenigen, welche durch den Willen Gottes, der keiner Veränderung unterliegt, festgelegt worden sind. Alle übrigen sind zufällige Wahrheiten. Die Mathematik, die Physik, die Metaphysik und selbst ein großer Teil der Moral enthalten notwendige Wahrheiten. Die Geschichte, die Grammatik, das positive Recht u. dgl., was von dem veränderlichen Willen der Menschen abhängt, enthalten nichts als zufällige Wahrheiten. Durch den Begriff der Notwendigkeit wird die eigentliche Wissenschaft (science) von der „Historie" im weitesten Sinne geschieden. Als „Historie" gilt dabei die Erkenntnis der Sprachen, Sitten und Gewohnheiten, selbst der verschiedenen philosophischen

Ansichten, sofern man sie nur g e l e r n t hat, ohne eine Einsicht von ihrer Evidenz, ihrer Gewißheit zu haben.

Also: wahres Wissen schließt in sich die Forderung der Notwendigkeit, und alles nicht n o t w e n d i g Gewußte kann nur den Wert der „Historie" beanspruchen, es enthält letztlich und im Grunde keine Wahrheit, sondern bloße Wahrscheinlichkeit (B. I, 39). Wegen dieser seiner Unterscheidung wurde Malebranche nun von dem Kritiker des ersten Bandes der Recherche, dem Philosophen Foucher, heftig angegriffen [8]).

4. F o u c h e r s E i n w ä n d e.

„Der Autor", so bemerkt Foucher [9]), „hat einfach vorausgesetzt, daß es zwei Arten von „Wahrheiten" gibt, notwendige und zufällige. Ich weiß nicht, aus welchem Grunde er das, was er hier sagt, als etwas Unbestreitbares ansieht und warum er gar nicht daran denkt, es zu beweisen." „Einfach darum", erwidert Malebranche, „weil das gewisser ist als alles andere, weil es selbst überhaupt nichts Gewisses gibt, wenn dies nicht gewiß ist. Denn wenn 2×2 notwendig gleich 4 ist, wenn ein Ganzes notwendig größer ist, als sein Teil, so gibt es notwendige Wahrheiten. Es ließe sich dies also nur durch etwas Dunkleres oder weniger Klares beweisen." Foucher fährt fort (S. 21): „Sagt man, diese Wahrheiten seien durch ihre Natur unwandelbar, so sagt man damit nicht mehr, als wenn man sagte, sie seien unwandelbar, weil sie unwandelbar sind, wofern das nicht bedeutet, daß sie es aus dem Grunde ihres Seins sind, ohne irgendeinen äußeren Beistand. Wenn diese Wahrheiten aber von dieser Art sind, wieso sind sie durch den Willen Gottes bestimmt worden; denn, da Gott frei ist, wie das der Autor nicht wird leugnen mögen, so konnte er, wenn er es gewollt hätte, sie nicht dazu bestimmen, unwandelbar zu sein, demnach sind sie also nur durch Gottes Gnade unwandelbar, und weil er es so gewollt hat". Malebranche entgegnet: „Es gibt zwei Arten von unwandelbaren Wahrheiten; die einen sind es durch ihre Natur oder durch sich selbst (par elles-mêmes), wie daß 2×2 vier ist, andere sind es, weil sie durch den Willen Gottes bestimmt sind, der keiner Veränderung unterliegt, so z. B. daß eine Kugel auf eine andere einen Stoß ausübt, wenn sie damit zusammentrifft. Foucher hätte sich eigentlich selbst denken

---

[8]) Foucher, Critique de la Recherche de la Vérité. Paris 1675.

[9]) Zitiert von Malebranche in der Recherche, Buch II, S. 17.

können, daß die Wahrheiten, die durch ihre Natur notwendig sind, wie daß 2×2 = 4 ist, keines Willens Gottes bedürfen, um sie dazu zu machen.“ Es genügt, festzustellen, daß es notwendige Wahrheiten gibt, ohne daß man nötig hätte, nach dem Grunde ihrer Notwendigkeit zu forschen (que je ne devois pas examiner la cause de leur nécessité). Ähnlich führt Malebranche in der Antwort an Regis (in der „Recherche“ mitabgedruckt) aus (S. 265): „Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß die Ideen von Gott als ihrer wirkenden Ursache abhängen. Denn da sie ewig, unwandelbar und notwendig sind, so bedürfen sie keiner wirkenden Ursache (cause efficiente).... Ich bin noch immer in den „Irrtum“ verstrickt, zu glauben, daß die Wahrheiten der Geometrie und der Arithmetik ewig, unabhängig und den freien Dekreten Gottes vorhergehend sind“. Gott ist also an die logischen und mathematischen Gesetze gebunden: „Je ne crains point de dire, que Dieu ne peut pas faire que les contradictoires soient vraies ou fausses dans le même temps“ (B. II, 24). Der Fehler Fouchers, bemerkt Malebranche treffend, besteht darin, daß er die Wahrheiten verdinglicht: „Il semble que notre Auteur prenne les vérités pour de certains petits êtres, qui naissent et qui meurent à tous moments“ (B. II, 20). Um jedes Mißverständnis in dieser Beziehung zu vermeiden, denkt Malebranche den Begriff der Wahrheit stets in engstem Zusammenhang mit dem der Beziehung (rapport).

5. Der Begriff der Beziehung (rapport).

„Das ist das allgemeine für alle Probleme Geltende“, so führt Malebranche in der Recherche (B. II, 123 f.) aus, „daß man sie nur stellt, um irgendeine Wahrheit zu erkennen, und weil alle Wahrheiten nichts als Beziehungen sind, so kann man ganz allgemein sagen, daß man bei allen Problemen nichts als die Erkenntnis bestimmter Beziehungen sucht, sei es nun von Beziehungen zwischen den Dingen oder von Beziehungen zwischen den Ideen oder von Beziehungen zwischen den Dingen und ihren Ideen. Es gibt Beziehungen von mehreren Arten, es gibt deren zwischen der Natur der Dinge (d. h. ihren wesentlichen Eigenschaften), zwischen ihrer Größe, zwischen ihren Teilen, zwischen ihren Attributen, zwischen ihren Qualitäten, zwischen ihren Wirkungen, zwischen ihren Ursachen usw. Man kann sie indes auf zwei zurückführen, nämlich auf Größenbeziehungen und Qualitätsbeziehungen, indem man Größenbeziehungen

alle die nennt, die zwischen den Dingen stattfinden, sofern man sie als des Mehr oder Weniger fähig betrachtet, und Qualitätsbeziehungen alle übrigen. So kann man sagen, daß alle Probleme darauf zielen, bestimmte Beziehungen, seien es solche der Größe oder der Qualität, zu entdecken. Alle Beziehungen lassen sich also auf zwei Grundarten, zwei fundamentale Relationen: quantitative (de grandeur) und qualitative (de qualités) zurückführen." Malebranche führt diesen seinen Gedanken in demselben Kapitel noch genauer aus (S. 135 ff.): „Es gibt Wahrheiten oder Beziehungen von zwei Arten, es gibt solche, die man exakt erkennt und andere, die man nur unvollkommen erkennt. Exakt erkennt man die Beziehung zwischen einem Quadrat und einem bestimmten Dreieck, aber man erkennt nur unvollkommen die Beziehung, die zwischen Paris und Orléans besteht: man weiß, daß das Quadrat gleich dem Dreieck, doppelt so groß usw., man weiß aber nur, daß Paris größer ist als Orléans, ohne genau bestimmen zu können, um wieviel. Außerdem gibt es unter den unvollkommenen Erkenntnissen eine Unendlichkeit von Gradabstufungen, und es sind selbst diese Erkenntnisse unvollkommen nur mit Beziehung auf andere, vollkommenere Erkenntnisse. So weiß man z. B. vollkommen, daß Paris größer ist als die Place Royale, und diese Erkenntnis ist unvollkommen nur im Vergleich zu einer exakten Erkenntnis, gemäß deren man genau wüßte, um wieviel Paris größer ist als dieser Platz, den es einschließt."

6. Einteilung der Probleme.

So gibt es demnach Probleme (questions) von verschiedenen Arten: 1. es gibt solche, bei denen man eine vollkommene Erkenntnis aller exakten Beziehungen sucht, die zwei oder mehrere Dinge untereinander haben; 2. es gibt solche, bei denen man die vollkommene Erkenntnis irgendeiner exakten Beziehung sucht, die zwischen zwei oder mehreren Dingen vorhanden ist; 3. es gibt solche, bei denen man eine vollkommene Erkenntnis irgendeiner Beziehung sucht, die der exakten Beziehung möglichst nahekommt, die zwischen zwei oder mehreren Dingen herrscht; 4. es gibt solche, bei denen man sich nur eine ziemlich vage und unbestimmte Beziehung klarzumachen sucht.

Es ist evident, daß man, um Probleme der ersten Art zu lösen und um vollkommen alle exakten Größen- und Qualitätsbeziehungen

zu erkennen, die zwischen zwei oder mehreren Dingen vorhanden sind, distinkte Ideen haben muß, die sie vollkommen repräsentieren, und daß man diese Dinge nach allen möglichen Arten und Weisen vergleichen muß. Man kann z. B. alle Probleme lösen, die darauf zielen, die exakten Beziehungen zu entdecken, die zwischen 2 und 8 bestehen, denn da man von 2 und 8 eine exakte Erkenntnis hat, so kann man sie miteinander in allen Arten und Weisen vergleichen, die notwendig sind, um sich ihre exakten Größen- und Qualitätsbeziehungen klarzumachen. Man kann so z. B. wissen, daß 8 das Vierfache von 2, daß 8 und 2 gerade Zahlen und daß 8 und 2 keine Quadratzahlen sind.

Ferner ist klar, daß es, um Probleme der zweiten Art zu lösen und exakt irgendeine Größen- oder Qualitätsbeziehung zu entdecken, notwendig und hinreichend ist, in recht distinkter Weise die Seiten der Dinge zu erkennen, gemäß denen man sie vergleichen muß, um die dazwischen bestehende Beziehung, die man sucht, zu entdecken. Um z. B. einige der Probleme zu lösen, die darauf zielen, einige exakte Beziehungen zwischen 4 und 16 zu entdecken, so, daß 4 und 16 gerade Zahlen und Quadratzahlen sind, genügt es, exakt zu wissen, daß 4 und 16 sich ohne Rest durch 2 teilen lassen und daß jede von ihnen das Produkt einer mit sich selbst multiplizierten Zahl ist, und es ist ganz unnütz, zu untersuchen, welches ihre wahre (absolute) Größe ist. Denn es ist evident, daß es, um die exakten Qualitätsbeziehungen zu erkennen, die zwischen den Dingen vorhanden sind, genügt, eine distinkte Idee von ihrer Qualität zu haben, ohne an ihre Größe zu denken, und um sich die exakten Größenbeziehungen klarzumachen, genügt, exakt ihre Größe zu erkennen, ohne daß man nach ihrer wahren Qualität forscht.

In ähnlicher Weise führt Malebranche dies auch für den dritten und vierten Fall durch. Es ist indessen, wie wir annehmen dürfen, schon aus dem Obigen zur Genüge zu ersehen, wie sich der Begriff des „rapport" als logisch fruchtbar erweist.

7. Die Arten der Beziehungen.

Oben hieß es, daß die Beziehungen entweder zwischen den Ideen oder zwischen den Dingen oder zwischen Ding und Idee bestehen. Dies wird an einer früheren Stelle der Recherche (B. I. 356) genauer ausgeführt: „Soviel steht fest", bemerkt Malebranche hier,

„daß der Geist des Menschen nichts als die Beziehungen (rapports) der Gegenstände sucht: erstlich diejenigen, welche die Gegenstände, die er betrachtet, zu ihm haben können, und sodann diejenigen, welche sie untereinander haben. Denn der Geist des Menschen sucht nichts als 1. das für ihn Gute (son bien) und 2. die Wahrheit. Um die Wahrheit zu finden, betrachtet er, ob die Objekte eine Beziehung der Gleichheit oder der Ähnlichkeit miteinander haben oder welches präzis die Größe ist, die gleich ihrer Ungleichheit ist. Denn ... die Wahrheit ist Wahrheit nur durch die Beziehung der Gleichheit oder Ähnlichkeit, die sich zwischen zwei oder mehreren Gegenständen vorfindet, sei es nun zwischen zwei oder mehreren Objekten, wie zwischen der Elle und der Leinwand: denn es ist wahr, daß diese Leinwand eine Elle breit ist, weil Gleichheit zwischen der Elle und der Leinwand besteht; oder sei es zwischen zwei oder mehreren Ideen, so zwischen den zwei Ideen von 3 und 3 und der von 6; denn es ist wahr, daß $3 + 3 = 6$ ist, weil Gleichheit zwischen den beiden Ideen von $3 + 3$ und 6 besteht; sei es schließlich zwischen den Ideen und den Gegenständen, wenn nämlich die Ideen das vorstellen, was die Gegenstände sind. Denn sage ich, daß es eine Sonne gibt, so ist meine Aussage wahr, weil die Ideen, die ich von der Existenz und von der Sonne habe, mir vorstellen, daß die Sonne existiert und zwar wahrhaft: alle Tätigkeit und alle Aufmerksamkeit des Geistes auf die Objekte geht also nur darauf, ihre Beziehungen zu entdecken zu suchen, da man sich den Dingen nur zuwendet, um ihre Wahrheit zu erkennen.“

8. Die Vollkommenheitsbeziehungen.

Bisher war die Rede ausschließlich von den theoretischen Wahrheiten. Von ihnen als den Größenbeziehungen — im weitesten Sinne des Wortes, in dem die Größe als quantitativ-qualitative gedacht wird — unterscheidet Malebranche nun die Vollkommenheitsbeziehungen (rapports de perfections). Es finden sich hierüber feine Ausführungen in den Méditations[10] (S. 39 ff.), in den Entretiens (S. 195 f.) und im Traité de Morale (S. 3 ff.).

Wir beginnen mit der Darstellung der Méditations: „Die Wahrheiten“, heißt es hier, „sind nichts als Beziehungen, aber reelle und

[10]) Méditations chrétiennes et métaphysiques. Daniel Elzevier. Amsterdam 1683.

intelligible Beziehungen. Und zwar sind insbesondere die zwischen den Ideen herrschenden Beziehungen ewige, unwandelbare, notwendige Wahrheiten. Zwischen den intelligiblen Ideen nun, welche die raison universelle einschließt, gibt es Größenbeziehungen und Vollkommenheitsbeziehungen (des rapports de grandeur et des rapports de perfection). Die Größenbeziehungen finden statt zwischen den Ideen der Wesen von derselben Natur, so zwischen der Idee eines Klafters und der Idee eines Fußes; und die Ideen der Zahlen messen diese Beziehungen oder bringen sie zu exaktem Ausdruck, wenn sie nicht inkommensurabel sind. Die Vollkommenheitsbeziehungen finden statt zwischen den Ideen der Wesen oder Modi von verschiedener Natur, so zwischen Körper und Geist, zwischen Rundheit und Vergnügen. Diese Beziehungen lassen sich nicht exakt messen. Es genügt durchaus, zu begreifen, daß der Geist z. B. vollkommener ist, als der Körper, ohne daß man exakt weiß, um wieviel. Es ist nun der Unterschied zwischen den beiden Arten von Beziehungen, daß die Größenbeziehungen ganz reine, abstrakte, metaphysische Wahrheiten sind, während die Vollkommenheitsbeziehungen Wahrheiten und zugleich unwandelbare und notwendige Gesetze sind. Diese Wahrheiten stellen demgemäß die Ordnung dar, die Gott selbst bei allen seinen Operationen befragt." Die erste Klasse von Wahrheiten wird in den Entretiens als spekulative Wahrheiten bezeichnet, die zweite Klasse sind demgegenüber praktische Wahrheiten. „Indem der Mensch diese Beziehungen erkennt", führt Malebranche im Traité de Morale aus, „weiß er etwas von dem, was Gott denkt, und von der Art und Weise, in der Gott handelt. Denn wenn ich die Größenbeziehungen erkenne, so sind das dieselben ewigen Wahrheiten, die Gott schaut. Denn Gott schaut ebensogut wie ich, daß $2 \times 2 = 4$ ist u. dgl. Ich kann auch, wenigstens verworren, die Vollkommenheitsbeziehungen entdecken, welche die unwandelbare Ordnung sind, die Gott bei seinem Handeln befragt." In der Erkenntnis der Beziehungen also nähert sich unsere menschliche Vernunft der göttlichen, und wenngleich im Praktischen der Horizont meines Geistes beschränkt ist, so daß ich die Ordnung nur verworren erkenne, so sind es doch im Theoretischen dieselben Beziehungen, die ich und die Gott schaut [11]). Das bedeutet letztlich

[11]) Ähnliche Ausführungen finden sich bei Galilei; vgl. de Portu, Galileis Begriff der Wissenschaft S. 26.

meine Vereinigung mit der raison universelle, das bedeutet es „que nous voyons toutes choses en Dieu“.

So wird hier der Grundgedanke des Infinitesimalkalküls flüssig und erweist sich in seiner Fruchtbarkeit selbst bis in die Gedankengänge der Metaphysik hinein: daß nämlich alles Forschen gehen muß auf die Entdeckung von Beziehungen, daß allgemein und notwendig diese und nicht irgend welche, unmittelbar gegebene „Dinge“ den Gegenstand der theoretischen wie der praktischen Untersuchungen bilden müssen. Es offenbart sich, um es mit einem Worte zu sagen, auf diese Weise in der Rolle, die der Terminus der Beziehung spielt, die bisher wohl nicht genügend erkannte Grundtendenz des Malebrancheschen Idealismus. Daß dieser Idealismus ein methodischer, ein wissenschaftlicher Idealismus ist, sollen die folgenden Darlegungen erweisen, ohne daß deshalb im geringsten das psychologische Interesse Malebranches bestritten werden soll, das besonders, wenn man ihn mit seinem großen Vorgänger Descartes vergleicht, deutlich hervortritt. Malebranche nimmt hier, wenn auch in bescheidenerem Maße, eine ähnliche Doppelstellung ein, wie Kant in der ersten Auflage der Vernunftkritik, wo ja auch bei ihm erkenntnistheoretische, also rein methodische, und psychologische Interessen noch miteinander streiten.

9. Die Wissenschaften.

a) Die Methode.

Malebranche hat ein ganzes Buch der Recherche (das sechste) der Methode gewidmet. Er spricht es eingangs als die Aufgabe dieses Buches aus, die Wege zu zeigen, die zur Erkenntnis der Wahrheit führen, und dem Geist alle Kraft und Geschicklichkeit zu geben, deren er fähig ist. Der erste Teil handelt demgemäß von den Mitteln, die Aufmerksamkeit des Geistes und seine Ausdehnung zu vermehren (Kap. IV), der zweite Teil von den Regeln, welche dazu dienen können, dem Geiste die richtigen Wege zu zeigen. Malebranche geht hier durchaus die Wege Descartes, von dessen „Discours de la Méthode“ er sich im ersten Teil, von dessen Regulae ad directionem ingenii er sich im zweiten Teil stark beeinflußt zeigt. Aber er entwickelt die Anregungen, die ihm Descartes gegeben, in durchaus selbständiger Weise weiter, wobei sich besonders die Fruchtbarkeit des ihm eigentümlichen Wahrheitsbegriffes zeigt.

b) Was ist Wissenschaft?

Die erste, die fundamentale Frage ist: Was ist Wissenschaft? Wir sahen schon oben, wie Wissenschaft in ihrer strengen Bedeutung von bloßer Historie geschieden und unterschieden wird. Diesen Gedanken führt Malebranche nun noch genauer an anderer Stelle[12]) aus: „Die Kenntnis von allen Ansichten und allen Urteilen der anderen Menschen, der Philosophen wie der Mathematiker, ist nicht sowohl eine Wissenschaft als eine Historie; denn die wahre Wissenschaft, die allein dem Geist des Menschen die Vollkommenheit verleihen kann, deren er in seinem jetzigen Zustande fähig ist, besteht in einer bestimmten Fähigkeit, gegründete Urteile über all die Gegenstände zu fällen, die ihm angemessen sind.“ Die Wissenschaft ist also ein System von Urteilen, die sich nicht auf die aussagenden Autoritäten stützen, sondern die aus dem Quell des eigenen Bewußtseins, durch die selbsteigene Vernunft des Menschen, zu erarbeiten sind. Die Instrumente dieser Vernunft aber sind die Ideen: „Les idées réelles produiront une science réelle; mais les idées générales et de logique ne produiront jamais qu'une science vague, superficielle et stérile. Il faut donc considérer avec attention les idées distinctes et particulières des choses et étudier ainsi la nature, au lieu de se perdre dans des chimères qui n'existent que dans la raison de quelques philosophes“ (B. I, 350). Die so charakterisierte, auf die distinkten Ideen sich gründende und in selbsteigenen Urteilen bestehende Wissenschaft ist aber in ihrer reinsten Gestaltung Mathematik. Es wird also die erste Frage die nach der Art der mathematischen Erkenntnis sein.

c) Mathematik.

Wir beginnen mit einer lichtvollen Darlegung im sechsten Buche der Recherche (B. VI, S. 42 f.). Nachdem Malebranche hier drei Arten von Wahrheiten unterschieden hat, fährt er fort: „Von diesen drei Arten von Wahrheiten sind diejenigen, welche zwischen den Ideen vorhanden sind, ewig und unwandelbar; und eben wegen ihrer Unwandelbarkeit dienen sie auch als die Regeln und der Maßstab aller anderen; denn eine jede Regel bzw. ein jeder Maßstab muß selbst unveränderlich sein. Eben darum betrachtet man in Arithmetik, Algebra und Geometrie nur diese Arten von Wahrheiten,

[12]) Eingangs des VI. Buches der Recherche.

weil diese allgemeinen Wissenschaften alle besonderen Wissenschaften regeln und einschließen. Diese Wahrheiten, die zwischen den Ideen vorhanden sind, sucht man ferner allein durch die Übung des Geistes zu entdecken; denn man bedient sich zur Entdeckung der anderen Wahrheiten fast stets der Sinne. Einzig und allein bei den Ideen ist der Geist imstande, deren Beziehungen in unfehlbarer Weise aus sich selbst und ohne sich der Sinne zu bedienen, zu erkennen. Aber es besteht nicht nur zwischen den Ideen eine Beziehung, sondern außerdem zwischen den Beziehungen, die zwischen den Ideen vorhanden sind, zwischen den Beziehungen der Beziehungen der Ideen und schließlich zwischen den Verbindungen einer Reihe von Beziehungen und zwischen den Beziehungen dieser Verbindungen von Beziehungen: und so weiter bis ins Unendliche, das will heißen, daß es bis ins Unendliche zusammengesetzte Wahrheiten gibt". Der Begriff der Beziehung hat also eine Anwendung bis ins Unendliche, womit erkannt ist, daß es bis ins Unendliche durch immer neue Beziehungen immer neue Wahrheiten gibt, d. h. es ist erkannt, daß die Aufgabe der Erkenntnis eine nie vollendbare, ein Progreß ins Unendliche ist. Malebranche geht dann auf die Bedeutung des Terminus „rapport" für die Mathematik selbst ein: „Man nennt in mathematischer Terminologie die Art und Weise, gemäß der eine Idee oder eine Größe eine andere enthält oder in ihr enthalten ist, die Beziehung (rapport) z. B. von 4 zu 2 oder zu 2×2 ein geometrisches Verhältnis (raison) oder einfach ein Verhältnis. Denn das Mehr oder Weniger einer Idee mit Rücksicht auf eine andere, oder, um mich der gewöhnlichen Termini zu bedienen, das Mehr oder Weniger einer Größe ist nicht eigentlich ein Verhältnis, ebensowenig wie die gleichen Mehr oder Weniger der Größen gleiche Verhältnisse sind". Damit kommen wir zu dem Begriff der Größe: „Nun ist zu bemerken, daß alle Beziehungen oder alle Verhältnisse, sowohl die einfachen wie die zusammengesetzten, wahrhafte Größen sind (de véritables grandeurs), und daß der Terminus der Größe selbst ein relativer Terminus ist, der notwendig auf irgendeine Beziehung hinweist. Denn es gibt nichts durch sich selbst und ohne Beziehung auf etwas anderes Große, außer dem Unendlichen oder der Einheit." Alle Größe also ist aufzufassen als eine Relation, sie ist nichts „absolut" Gegebenes; absolut sind höchstens Einheit

und Unendlichkeit. Die Einheit ist absolut, d. h. sie ist die Hypothesis, die ich stets wieder machen, der Maßstab, den ich immer wieder zugrunde legen kann; aber auch die Unendlichkeit ist absolut, d. h. die Größenrelationen, so wie ich sie aus den zugrundegelegten Einheiten und ihren Verknüpfungen erhalte, sind schrankenlos fortsetzbar — ins Unendliche. Es ist höchst charakteristisch, wie hier bei Malebranche Einheit und Unendlichkeit einander koordiniert werden, als der „absolute" Anfang und das „absolute" Ende, während eben damit alle besonderen Satzungen als relativ erkannt werden. Auch hier wieder überrascht die Ähnlichkeit der Ausführungen unseres Philosophen mit denen von Galilei, dessen philosophische Bedeutung von de Portu klar herausgestellt worden ist [13]).

Malebranche fährt fort: „Alle ganzen Zahlen sind selbst ebenso wahrhafte Beziehungen, wie die gebrochenen Zahlen oder die mit einer anderen verglichenen oder durch irgendeine andere geteilten Zahlen, wenngleich es vorkommen kann, daß man daran nicht denkt, weil man diese ganzen Zahlen durch eine einzige Ziffer ausdrücken kann. 4/1 z. B. oder 8/2 ist ebenso wahrhaft eine Beziehung als 1/4 oder 2/8. Die Einheit, zu der 4 in Beziehung steht, ist nicht ausgedrückt, aber sie ist hinzuzudenken; denn 4 ist ebensogut eine Beziehung wie 4/1 oder 8/2, da ja 4 gleich 4/1 oder 8/2 ist. Da also eine jede Größe eine Beziehung ist, oder eine jede Beziehung eine Größe, so ist ohne weiteres klar, daß man alle Beziehungen durch Ziffern ausdrücken und sie der Einbildung durch Linien darstellen kann." Denn — so ist der hier nicht zum Ausdruck gekommene, verbindende Gedanke — alle Größe ist sowohl Zahlgröße als Raumgröße. Das führt zu den Wissenschaften von der bestimmten (Arithmetik) und der unbestimmten Zahl (Algebra und Analysis) und vom Raume (Geometrie), für die demnach der Begriff des „rapport" als grundlegend erkannt ist. Denn sie handeln von den Arten der Größe, das besagt aber nichts anderes, als — sie handeln von den Arten der Beziehungen.

„Da demnach alle Wahrheiten nichts als Beziehungen sind, so genügt es, um exakt alle Wahrheiten, die einfachen wie die zusammengesetzten, zu erkennen, exakt alle Beziehungen zu erkennen, die einfachen sowohl als die zusammengesetzten. Es gibt deren nun

---

[13]) Ob eine direkte Beeinflussung von seiten Galileis vorliegt, läßt sich nicht erweisen, studiert hat Malebranche Galilei allerdings.

zwei Arten: Beziehungen der Gleichheit und Beziehungen der Ungleichheit. Soviel ist klar, daß alle Beziehungen der Gleichheit ähnlich sind und daß, sobald man erkennt, daß eine Sache gleich einer anderen bekannten ist, man ihre Beziehung exakt erkennt. Nicht ebenso steht es aber mit der Ungleichheit; so weiß man, daß ein Turm größer ist, als ein Klafter und kleiner als 1000 Klafter und trotzdem weiß man noch nichts Genaues über seine Größe und über die Beziehung, die er zu einem Klafter hat." Habe ich also eine Größe als gleich einer anderen bekannten festgestellt, so habe ich dadurch ihre Übereinstimmung mit dieser erkannt, d. h. die Möglichkeit z. B. in einer Rechnung, die eine der anderen zu substituieren. Dagegen bedeutet die Ungleichheit nur das Fehlen dieser Übereinstimmung, womit positiv noch gar nichts ausgemacht ist. Daß Gleichheit nicht Identität besagt, brauchen wir nur anzudeuten, denn es handelt sich ja dabei um die Beziehung von etwas zu etwas anderem. Dieses Andere ist bei der Identität nicht vorhanden: diese besagt nur Übereinstimmung mit sich selbst, sie bedeutet die „Sicherung" des gedachten Inhalts. Daß die Gegenstände auf ihre Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung zu untersuchen sind, haben wir so eingesehen: die Frage ist nun, was kann als das dieser Vergleichung zugrundeliegende Maß dienen?

„Um die Dinge untereinander zu vergleichen, oder vielmehr, um exakt die Beziehungen der Ungleichheit zu messen, bedarf es eines exakten Maßes, es bedarf einer einfachen und vollkommen verständlichen Idee, eines universellen Maßes, das sich allen Arten von Gegenständen (subjets) anpassen kann. Dieses Maß ist die Einheit. Man nimmt also bei jeder Art von Größe irgendeinen beliebigen, bestimmten Teil als die Einheit oder das gemeinsame Maß an; etwa ein Klafter für die Längen; eine Stunde bei den Zeiten; ein Pfund bei den Gewichten usw. Und alle diese Einheiten sind teilbar bis ins Unendliche." Statt dieses letzten Satzes hat die 4. Ausgabe (B. II, 324 f.): „Durch sie (sc. die Einheit) erkennt man alle Gegenstände und ohne sie ist es unmöglich, etwas mit irgendwelcher Genauigkeit zu erkennen. Und da nun alle Zahlen sich nur aus der Einheit zusammensetzen, so ist es evident, daß es, ohne die Ideen der Zahlen und ohne eine Methode, diese Ideen zu vergleichen und zu messen, d. h. ohne die Arithmetik, unmöglich ist, in der Erkenntnis der zusammengesetzten Wahrheiten vorwärts zu kommen."

Wir fügen noch einige uns besonders wichtig erscheinende Sätze aus dem in der 4. Ausgabe Folgenden ein, bevor wir zu dem eigentlichen Text zurückkehren: „Arithmetik und Algebra", heißt es hier (S. 325), „sind die einzigen Wissenschaften, die dem Geist die ganze Vollkommenheit und die ganze Ausdehnung geben, deren er fähig ist, da man ja durch sie allein alle die Wahrheiten entdeckt, die sich mit vollkommener Exaktheit erkennen lassen." Diese beiden Wissenschaften sind „die Grundlage aller anderen und das wahre Instrument des Wissens", ja, Malebranche steht nicht an, die beiden Wissenschaften zusammen zu bezeichnen als „die wahre Logik, die dazu dient, die Wahrheit zu erkennen und dem Geiste die ganze Ausdehnung zu geben, deren er fähig ist". Er gibt nun in den folgenden Abschnitten der endgültigen Ausgabe einen Überblick über die mathematischen Wissenschaften (S. 44—46):

Arithmetik: „In der Arithmetik drückt man auf eine ganz einfache Weise mit 9 Ziffern alle Größen nach der Beziehung, die sie zur Einheit haben, aus, d. h. je nachdem sie die Einheit oder eine bestimmte Anzahl von gleichen Teilen der Einheit enthalten. Diejenigen Größen, welche die Einheit exakt enthalten, werden durch die ganzen Zahlen ausgedrückt; diejenigen, welche nur eine bestimmte Anzahl von Teilen der Einheit enthalten, werden durch die gebrochenen Zahlen ausgedrückt, die man auch Brüche nennt. In der Arithmetik gibt man außerdem besondere Ausdrücke für diejenigen Größen, die man als inkommensurabel bezeichnet, weil sie kein gemeinsames Maß mit der Einheit haben, d, h. weil, in soviel gleiche Teile man sich auch die Einheit geteilt denken mag, die inkommensurablen Größen keinen dieser Teile genau so und so viel mal enthalten, sondern es stets einen kleinen Rest gibt, der geringer ist, als einer dieser Teile. So gibt die Arithmetik ein Mittel an die Hand, alle einfachen und zusammengesetzten Beziehungen zum Ausdruck zu bringen, die zwischen den Größen stattfinden können. Sie lehrt sodann die Berechnungen anzustellen, die geeignet sind, diese Beziehungen auseinander abzuleiten und die Beziehungen der Größen, deren Erkenntnis von Nutzen sein kann, vermittelst derer zu entdecken, die bereits bekannt sind."

Welchen methodischen Wert Malebranche der Arithmetik beimißt, geht sehr schön aus einer Stelle der Entretiens (S. 120 f.) hervor. Hier heißt es: „Wenn man bei der Wahl der Wissenschaften sich nur

bei der Evidenz aufhalten wollte, ohne ihren Nutzen abzuwägen, so würde die Arithmetik allen anderen vorzuziehen sein. Die Zahlwahrheiten sind die klarsten von allen, da ja alle übrigen Beziehungen nur insofern klar erkannt werden, als man sie durch dieses gemeinsame Maß aller exakten Beziehungen, die durch die Einheit gemessen werden, ausdrücken kann. Und zwar ist diese Wissenschaft so fruchtbar und so tief, daß, wenn ich 10 000 Jahrhunderte darauf verwenden würde, um in ihre Tiefe einzudringen, ich darin immer noch einen unerschöpflichen Schatz von klaren und einleuchtenden Wahrheiten finden würde." Diese Wissenschaft hat, wie Malebranche in den Méditations ausführt (S. 32), das Eigentümliche, daß man die Beziehungen, die man zwischen den Zahlen sucht, auch noch stets gefunden hat, sie hat, wie Descartes in den „Regeln" einmal sagt, einen „Gegenstand, wie er sein muß", d. h. einen solchen, der gänzlich der Bestimmung durch die Gesetzlichkeiten der Erkenntnis zugänglich ist. Eine sehr charakteristische Stelle führt auch Henry aus den Manuskripten an [14]). Es ist die Rede von der Wissenschaft der Zahlen, und Malebranche bemerkt von ihr: „sans laquelle il est impossible d'apprendre méthodiquement aucune des parties des mathémathiques". Also die Zahl ist die methodische Grundlage der gesamten mathematischen Wissenschaften; der alte pythagoreische Gedanke der Zahl als οὐσία kehrt wieder, wie ihn auch Malebranches Zeitgenosse Leibniz so tief erfaßt hat, wenn er ausführt: „Ein altes Wort besagt, Gott habe alles nach Gewicht, Maß und Zahl geschaffen. Manches aber kann nicht gewogen werden, manches entzieht sich der Messung. Dagegen gibt es nichts, das der Zahl nicht unterworfen wäre. Die Zahl ist daher gewissermaßen eine metaphysische Grundgestalt und die Arithmetik eine Art Statik des Universums, in der sich die Kräfte der Dinge enthüllen" (Hauptschriften [15]) I, 30).

Die folgende Stelle, in der Malebranche die Bedeutung der mathematischen Ideen charakterisiert, möge uns als die Überleitung zur Geometrie dienen.

---

[14]) In Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. Paris. 2. Jahrgang. S. 415 ff.

[15]) Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, herausgegeben von Ernst Cassirer. Leipzig. Dürr.

„Wir haben in uns“, so heißt es im zweiten Teil des Buches von der Methode (S. 115 f.), „die Ideen von den Zahlen und der Ausdehnung, deren Existenz unbestreitbar und deren Natur unwandelbar ist. Sie würden uns für alle Zeit einen Gegenstand des Nachdenkens liefern, wenn wir alle ihre Beziehungen erkennen wollten. Und zwar ist es notwendig, daß wir beginnen, uns unseres Geistes mit Bezug auf diese Ideen zu bedienen, aus den folgenden Gründen, die es nicht unnütz sein wird auseinanderzusetzen. Deren gibt es drei hauptsächliche.

Der erste ist, daß diese Ideen die klarsten und evidentesten von allen sind. Denn wenn man, um den Irrtum zu vermeiden. stets die Evidenz in seinen Schlußfolgerungen erhalten muß, so ist es klar, daß man eher über die Ideen der Zahlen und der Ausdehnung räsonnieren muß, als über die verworrenen oder zusammengesetzten Ideen der Physik, der Moral, der Mechanik, der Chemie und aller übrigen Wissenschaften.

Der zweite ist, daß diese Ideen die distinktesten und exaktesten von allen sind, insbesondere die der Zahlen. Auf diese Weise gibt die Gewohnheit, die man in der Arithmetik und in der Geometrie annimmt, sich nicht zu begnügen, bis man präzis die Beziehungen der Dinge kennt, dem Geiste eine gewisse Exaktheit, welche die nicht haben. die sich mit Wahrscheinlichkeiten begnügen, von denen die anderen Wissenschaften voll sind.

Der dritte und der Hauptgrund ist, daß diese Ideen die unwandelbaren Regeln und die gemeinsamen Maßstäbe aller anderen Dinge, die wir erkennen und die wir erkennen können, sind: „Wer eine vollkommene Erkenntnis von der Beziehung der Zahlen und der Figuren oder vielmehr von der Kunst hat, die Vergleiche anzustellen, die notwendig sind, um deren Beziehungen zu erkennen, der hat damit eine Art von universeller Wissenschaft (une espèce de science universelle) und ein ganz sicheres Mittel, um mit Evidenz und Gewißheit all das zu entdecken, was die gewöhnlichen Schranken des Geistes nicht überschreitet. Wer jedoch diese Kunst nicht besitzt, ist nicht imstande, mit Gewißheit die ein wenig zusammengesetzten Wahrheiten zu entdecken, wenngleich er recht klare Ideen von den Dingen hat, deren zusammengesetzte Beziehungen er zu entdecken sucht.“ Das sind auch die Gründe gewesen, meint Malebranche, die die Alten veranlaßt haben, die Jugend Arithmetik. Algebra und Geometrie studieren zu

lassen. Malebranche denkt dabei vielleicht auch an das berühmte Wort des Plato, das jedem der Mathematik (Geometrie) Unkundigen den Eingang in seinen Lehrsaal versagte. Malebranche gibt dann an dieser Stelle (S. 117 f.) die ihm nützlich erscheinenden Hilfsmittel für das Studium der mathematischen Wissenschaften an und schließt: „Lorsque l'on aura étudié avec soin et avec application ces sciences générales, on connaîtra avec évidence un très grand nombre de vérités fécondes pour toutes les sciences exactes et particulières."

Geometrie: Wir gehen nun über zu der Betrachtung der zweiten der mathematischen Wissenschaften, der Geometrie. Sie zerfällt in die einfache und die zusammengesetzte Geometrie. Jene hat es nur mit den Figuren und deren gesetzlichen Beziehungen zu tun, diese ist die sogenannte analytische Geometrie, als deren Wesen man bezeichnen kann „die Anwendung algebraischer Methoden auf die Untersuchung geometrischer Gebilde"[16]). Betrachten wir zunächst die „einfache" Geometrie.

Der fundamentale Unterschied dieser Wissenschaft von der Arithmetik scheint das Mitspielen eines irrationalen, eines sinnlichen Elementes zu sein. Die Zahl ist ein reines Gebilde des Denkens, wer wollte daran zweifeln, das reinste und ursprünglichste vielleicht; sie gründet sich rein auf die Fähigkeit des Auseinanderhaltens, des Nacheinandersetzens von Denkelementen, sie hängt also aufs engste zusammen mit dem Begriff der Zeit. Bei der Geometrie dagegen liegt zugrunde der Begriff des Raumes und mit ihm tritt auf die ganze Schwierigkeit des „Gegebenen". Sind nicht die Figuren im Raume gegeben? Hat nicht die Raumgröße ein „Sein" auch ohne die hinzukommende Bestimmung durch das Denken? Diese Fragen erheben sich gleich zu Beginn und sie scheinen den methodischen Wert der Geometrie zu erschüttern, ja, sie als Wissenschaft im strengen Sinne unmöglich zu machen. Welche Antworten finden wir bei Malebranche auf die obigen Fragen?

In den Entretiens sucht der eine Mitunterredner zu zeigen, daß die Sinne die mathematischen Verhältnisse ohne weiteres lehren (S. 99 ff.). „Man betrachte doch nur die Figur", so führt Théodore aus, der hier den Sensualisten spielt, um Ariste in sokratischer Weise das Wahre selbst finden zu lassen, man betrachte sie nur aufmerksam.

---

[16]) Ganter und Rudio, Die analytische Geometrie der Ebene. S. 71.

Sagen dir, Ariste, da deine Augen nicht, daß alle diese Dreiecke: a, b, c, d, e, f, g, h, i, die ich annehme und die, wie du siehst, jedes einen rechten Winkel und zwei gleiche Seiten haben, einander gleich sind? Nun sieht man, daß die Quadrate oberhalb von A, B nur zwei Dreiecke einschließen, das unterhalb dagegen 4. Also ist das große Quadrat doch das doppelte von den kleinen". „Gewiß, Théodore", bemerkt Ariste ebenso naiv wie treffend, „mais vous raisonnez!" Das scheinbar durch die Sinne unmittelbar Gegebene ist als das Ergebnis eines Räsonnements entdeckt! Theodore indessen gibt sich noch nicht besiegt: „Ich räsonniere? Ich sehe doch nur zu und spreche das aus, was ich sehe. Meinetwegen mag ich auch räsonnieren, aber doch nur auf Grund des treuen Zeugnisses meiner Sinne. Man braucht doch nur die Augen zu öffnen, um das oben Behauptete einzusehen: „Cela saute aux yeux, comme vous dites". Es genügt, um die Wahrheit betreffs der Figur zu entdecken, diese fest zu betrachten, indem man vermöge der Bewegung unserer Augen die sie zusammensetzenden Teile vergleicht. Also — können die Sinne uns doch die Wahrheit lehren." Ariste läßt sich jedoch nicht beirren: „Ich leugne die Folgerung. Denn es sind nicht unsere Sinne, sondern es ist die mit unseren Sinnen verbundene Vernunft, die uns aufklärt, und die uns die Wahrheit aufdeckt. Sieht man die Figur, so ist mit der verworrenen Farbeempfindung vereinigt die klare Idee der Ausdehnung. Und nun entdecken wir allein durch die klare Idee der Ausdehnung und nicht durch das Schwarz und Weiß, das sie sinnlich macht, die Beziehungen, in welchen die Wahrheit besteht. Schwarz und Weiß sind nichts als Empfindungen, aus denen man keine Beziehungen ableiten kann."

Bei dem Schauen (la vue), das wir von den Sinnesobjekten haben, ist stets klare Idee und verworrene Empfindung vorhanden: l'idée qui répresente leur essence et le sentiment qui nous avertit de leur existence". Jede Wahrnehmung der Sinnesobjekte schließt demnach ein Doppeltes ein: einen klaren Begriff (idée), durch den allein wir die wesentlichen Eigenschaften (essence) der Sache erkennen, und eine Empfindung, die uns von dem Vorhandensein des Objektes „benachrichtigt". Also nur benachrichtigen kann die Empfindung, daß hier und jetzt etwas Wirkliches vorhanden ist, sie kann so das Denken wecken, wie Plato sagen würde, aber — geben kann sie

den Gegenstand nicht. Was dieser ist, das kann allein feststellen das Denken vermöge seiner klaren Ideen, vermöge der „rapports“, in denen die Wahrheit besteht: „l'idée qui nous fait connaître leur nature, leurs propriétés, les rapports qu'ils ont ou qu'ils peuvent avoir entre eux; en un mot, la vérité“.

Diese Betrachtung wird dann (S. 106 f.) fortgesetzt. Theodor kommt wieder auf seinen erwähnten Beweis für die Größe der Quadrate zurück und bemerkt dazu: Dieser Beweis entnahm seine Evidenz und seine Allgemeinheit allein der klaren und allgemeinen Idee der Ausdehnung, der Geradheit und Gleichheit der Linien, der Winkel, der Dreiecke und keineswegs von der schwarzen und weißen Farbe, welche alle diese Dinge sinnlich und besonders machen, ohne sie darum verständlicher und klarer zu machen. Denn es ist durch den Beweis evident, daß ganz allgemein jedes Quadrat über der Diagonale eines Quadrats gleich ist den zwei Quadraten der Seiten. Ob das für das besondere gezeichnete Quadrat gilt, ist zweifelhaft, ja, es ist nicht einmal sicher, daß das, was die Figur darbietet, wirklich ein Quadrat ist. Der Beweis bezog sich also im Grunde genommen gar nicht auf die auf dem Papiere gezeichnete Figur, sondern auf ein reines Denkgebilde, d. h. auf Beziehungen zwischen gedachten Größen: „Les rapports que votre esprit conçoit entre les grandeurs ne sont pas les mêmes que ceux de ces figures“. Die Sinne und ihre Gebilde, die Figuren, dienen nur dazu, unsere Ideen zu „versinnlichen“, d. h. unsere Aufmerksamkeit wachzurufen, und so kann man sagen, daß sie mittelbar zur Erkenntnis der Wahrheit beitragen. Urteilen aber darf man über die Dinge nur auf Grund der klaren Ideen, die wir davon haben, und nicht auf Grund unserer Empfindungen. Das gezeichnete Quadrat wird ein jeder anders wahrnehmen, ja, vielleicht schreibt ihm der eine selbst eine andere Farbe zu, als der andere. Jedenfalls hat es gar nicht die Größe, in der ich es sehe; denn bin ich ihm nahe, so scheint es größer, entferne ich mich, so scheint es kleiner. Was es ist, kann meine Wahrnehmung demnach nicht feststellen; müßte ich doch auf Grund ihrer allein annehmen, daß es gar nicht mehr ist, wenn ich mich in sehr weiter Entfernung davon befinde. „Aber wenngleich es so für meine Augen zunichte geworden wäre, so bliebe es dennoch stets vor meinem Geiste bestehen“ (S. 108).

Ist so erkannt, daß die Wahrnehmung aus sich uns nicht über das „Sein der Dinge“ zu belehren, daß sie höchstens den Wert des

„Paraklet des Denkens“ haben kann, so bleibt doch die Frage noch immer brennend nach dem Verhältnis von Einbildungskraft und Denken. Denn das ist doch nicht zu bezweifeln, daß wir uns in der Geometrie der Figuren bedienen, und daß diese uns zu wichtigen Sätzen führen, auf die wir ohne sie nicht kommen würden. „Man kann“, so führt Malebranche aus (B. VI, S. 31), „die meisten unserer Ideen der sinnlichen Anschauung (Imagination) darstellen, und die Geometrie lehrt so, alle Vergleichungen anzustellen, die notwendig sind, um die zwischen den Linien vorhandenen Beziehungen zu erkennen. Auch erstreckt die Geometrie ihren Wirkungskreis weiter, als man gemeinhin annimmt. Denn schließlich lassen sich alle exakten Wissenschaften: Astronomie, Musik, Mechanik und ganz allgemein die Wissenschaften, die von dem handeln, was dem Mehr und Weniger unterliegt, auf die Geometrie zurückführen“. Heißt das nun auch, sie alle und vornehmlich ihre gemeinsame Grundlage, die Geometrie, von der sinnlichen Anschauung abhängig machen?

Wir tun gut, um der Lösung dieser Frage näher zu kommen, wieder zu den Betrachtungen der Entretiens (S. 114 f.) zurückzukehren: „Die sinnliche Anschauung“, so bemerkt Theodor, „schafft so klare und so distinkte und geometrische Figuren, daß man doch nicht leugnen kann, daß man durch sie die Wissenschaft der Geometrie erlernt“. Ariste antwortet in einer logischen Schärfe, die an ähnliche Ausführungen bei Plato erinnert, wie überhaupt die „Entretiens sur la Métaphysique“ diejenige Schrift sind, die die meisten Spuren echt Platonischen Geistes bei Malebranche zeigen: „Die Evidenz, welche die Beweisführungen der Geometer begleitet, kommt einzig und allein von unseren Ideen. Wenn ich mir eine Figur vorstelle. . . ., so entnehme ich aus der klaren Idee der Ausdehnung, d. h. des Archetypus der Körper, alle die intelligibeln Materialien, die mir meinen Plan repräsentieren. . . Aus dieser Idee, die mir die Vernunft liefert, bilde ich in meinem Geiste das Ganze meines Werkes, und auf Grund der Ideen der Gleichheit und der Proportionen bearbeite und regle ich sie, indem ich alles auf die willkürlich gewählte Einheit beziehe, die das gemeinsame Maß aller Teile sein muß, die das Ganze zusammensetzen oder wenigstens aller der Teile, die von demselben Punkt und in derselben Zeit betrachtet werden können. . . Und alles, was die Figuren an Klarheit (lumière) und Evidenz haben, das kommt keineswegs von der uns angehörenden verworrenen Empfindung, sondern von der

intelligiblen Realität, die der Vernunft angehört... Man kann ein Quadrat z. B. sich gar nicht sinnlich vorstellen (imaginer), ohne sich davon zugleich einen Begriff zu machen (concevoir). Und zwar scheint es mir evident, daß das Bild dieses Quadrats, das ich gestalte, nur soweit exakt und regelmäßig (régulière) ist, als es genau der intelligibeln Idee entspricht, die ich von diesem Quadrat habe. Darnach ist dieses ein Raum, der von vier exakt geraden Linien begrenzt wird, die genau gleich groß sind und die, wenn sie alle an ihren Endpunkten verbunden werden, vollkommen rechte Winkel bilden. Nun bin ich bei einem solchen Quadrat allerdings gewiß, daß das Diagonalenquadrat so groß ist als das Seitenquadrat. Denn bei einem solchen Quadrat bin ich gewiß, daß es kein gemeinsames Maß zwischen der Diagonale und den Seiten gibt. Mit einem Wort: von einem solchen Quadrat kann man die Eigenschaften entdecken und sie den anderen beweisen. Aber an dem verworrenen und unregelmäßigen B i l d e kann man nichts e r k e n n e n; ebenso nun steht es mit allen übrigen Figuren. Es entnehmen demnach die Geometer ihre Erkenntnisse nicht den sinnlichen Anschauungen, sondern einzig und allein den klaren Ideen der Vernunft. Die groben, sinnlichen Bilder können allerdings ihre Aufmerksamkeit rege halten, indem sie, sozusagen, ihren Ideen einen Anhalt (un corps) geben, aber die Ideen sind es, die sie aufklären und die sie von der Wahrheit ihrer Wissenschaft überzeugen". Diese Darlegungen bedürfen keiner Erläuterung, sie sprechen in ihrer völligen Klarheit für sich selbst, indem sie das Prinzip des methodischen Idealismus in reinster Weise zum Ausdruck bringen.

Über das Verhältnis von concevoir und imaginer verbreitet sich Malebranche noch in lichtvoller Weise an einer früheren Stelle der Entretiens (S. 21). „Man kann", heißt es hier, „einen Kreis auf drei Arten und Weisen apperzipieren." „Vous le concevez, vous l'imaginez, vous le sentez ou voyez. Lorsque vous le concevez, c'est que l'étendue intelligible s'applique à votre esprit avec des bornes indéterminées quant à leur grandeur, mais également distantes d'un point déterminé et toutes dans un même plan; et alors vous concevez un cercle en général." Das ist der Begriff vom Kreise (l'idée du cercle en général), dem als solchem das Merkmal der Allgemeinheit zukommt; über die absolute Größe des Kreises ist dabei noch nichts ausgemacht. Weiter: „Lorsque vous l'imaginez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue, dont les bornes sont également distantes d'un point, touche

légèrement votre esprit". Dies ist das noch nicht notwendig sinnlich zu denkende Bild (l'image) des Kreises. Es geht auf eine bestimmte Ausdehnung und ist dadurch und insofern etwas Besonderes. Und drittens: „Lorsque vous le sentez ou vous le voyez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue touche sensiblement votre âme et la modifie par le sentiment de quelque couleur". Dies erst ist der sinnlich wahrgenommene Kreis. Bei all dem ist es aber, das ist bemerkenswert, „la même idée de l'étendue (qui) peut se faire connaître, se faire imaginer et se faire sentir" (Entretiens S. 39). Also diese drei Tätigkeiten dürfen nicht als von einander getrennt gedacht werden, dieselbe Raumidee liegt allen drei Vorstellungen vom Kreise zugrunde. Eine ähnliche Ausführung wie oben findet sich in der Recherche (B. I, 317), wo besonders darauf aufmerksam gemacht wird, daß der Begriff des Kreises als Regel für das Bild desselben dient, das nur insoweit richtig ist, als es dem durch die „pure intellection" vorgestellten Kreise gleicht. „Denn schließlich darf man nicht glauben, daß die sinnliche Anschauung und die Sinne uns die Objekte distinkter vorstellen, als der reine Verstand. Denn die Ideen der Sinne und der sinnlichen Anschauung sind distinkt nur durch die Konformität, die sie mit den Ideen der „pure intellection" haben." Weiter heißt es hier: Das Bild eines Quadrats z. B. ist richtig und gut gezeichnet nur durch die Übereinstimmung, die es mit der Idee eines Quadrats hat, das wir durch die „pure intellection" begreifen. Denn diese Idee ist es, die dieses Bild regelt. Der Geist leitet die Einbildungskraft und zwingt sie, von Zeit zu Zeit zuzusehen, ob das, was man sich sinnlich vorstellt (imagine) dem ähnlich ist, wovon man sich einen Begriff macht (ce qu'on conçoit).

Diesen Gedanken, daß die Ideen es sind, welche die geometrischen „Bilder", d. h. die Figuren regeln, und daß demnach die Ideen den besonderen sinnlichen Gestaltungen der Sache nach vorhergehen, führt Malebranche auch an einer Stelle des Recueil (B. I, 200 f.) durch. Die Frage ist hier, ob man, um einen Begriff davon zu haben, welches die Bewegung ist, die geeignet ist, um eine Kurve zu zeichnen, sie, die Kurve schon kennen muß. „Ja", hatte Arnauld behauptet; „nein" entgegnet Malebranche. „Denn es verhält sich mit den notwendigen Wahrheiten nicht ebenso wie mit den Tatsachen, mit der eigentlichen „Wissenschaft" nicht ebenso wie mit der „Historie". Man müßte das Gesicht des heiligen Augustinus gesehen haben, um

zu wissen, wie es beschaffen war. Um dagegen geometrische Linien zu bilden und deren Eigenschaften zu entdecken, braucht man nur die intelligible Ausdehnung zu befragen und die exakten Beziehungen zu betrachten, die zwischen den Größen statthaben. Wenn z. B. eine Gerade und ein Punkt unbeweglich in einer Ebene gegeben sind, so kann ich mir etwa vorstellen, daß ein beliebiger anderer Punkt sich in dieser Ebene so bewegt, daß er stets dieselbe Entfernungsbeziehung zu diesen beiden unbeweglichen Stücken bewahrt: alsdann werde ich die drei Linien: Parabel. Hyperbel und Ellipse erhalten, ohne daß ich jemals davon habe reden hören. ...Indem man so zunächst die einfachsten Beziehungen in der intelligibeln Ausdehnung untersucht, kommt man nach und nach dazu, die verwickelten Wahrheiten der Geometrie und selbst der Physik — wofern man die Tatsachen hinzufügt — zu entdecken." Wir sehen jetzt die Berechtigung des dem Gegner entgegengeschleuderten „Nein" ein: Man braucht die Kurven allerdings nicht schon zu kennen, da man imstande ist, sie mit den Kräften des eigenen Verstandes, ohne je von etwas Derartigem gehört zu haben, zu erzeugen. Darin eben „beruht der Unterschied zwischen Wissenschaft und Historie", d i e s e ist Hinnehmen und höchstens Verarbeiten von Tatsachen, j e n e dagegen ein Schöpfen aus der Vernunft, aus dem ewig neuen und jugendfrischen Borne des eigenen, von aller äußeren Gegebenheit freien Intellekts.

G e o m e t r i e u n d N a t u r: Ehe wir weitergehen können, bleibt uns noch eine Schwierigkeit zu erledigen: die Frage nach dem Verhältnis von Geometrie und Natur. Diese ist im Grunde die nach dem Verhältnis von „abstrakt" und „konkret", und sie wird uns zu dem bedeutungsvollen Begriffe der Voraussetzung, der platonischen ὑπόθεσις führen. „Man kann sagen", so führt Malebranche aus (B. VI, S. 34), „daß der Nutzen der Geometrie darin besteht, den Geist auf die Dinge aufmerksam zu machen, deren Beziehungen man entdecken will; aber man muß gestehen, daß sie uns bisweilen eine Veranlassung zum Irrtum darbietet, weil wir uns mit den evidenten und angenehmen Beweisen, welche diese Wissenschaft liefert, so sehr beschäftigen, daß wir die Natur nicht genügend betrachten. Das ist vorzüglich der Grund, weshalb nicht alle Maschinen, die man erfindet, gehen, daß die musikalischen Kompositionen, bei denen die Konsonanzverhältnisse am besten beobachtet werden. nicht die angenehmsten sind, und daß die exaktesten Annahmen in der Astronomie bisweilen

nicht besser die Größen und Zeit der Finsternisse vorhersagen. Die Natur ist nicht abstrakt, die mechanischen Hebel und Räder sind keine mathematischen Linien und Kreise, usw." Die Natur, heißt das, ist nicht selbst unmittelbar unseren allgemeinen Voraussetzungen entsprechend; denn sie muß als ein Konkretum erfaßt werden: jeder einzelne Naturvorgang schließt eine Unendlichkeit von Bedingungen ein, während die Reihe unserer Annahmen stets eine endliche sein und bleiben wird. „So gibt es auch", fährt Malebranche fort, „keine vollkommene Regelmäßigkeit im Laufe der Planeten; denn da sie in den gewaltigen Räumen umherschwimmen, so werden sie von der sie umgebenden „matière fluide" unregelmäßig mit fortbewegt," das heißt, wie wir heute sagen würden, da sie in ihrem Laufe nicht nur durch einen Stern (z. B. die Erde durch die Sonne) beeinflußt werden, sondern nach dem Newtonschen Gesetz von allen Sternen, so können sie keine einfachen Kurven, wie Ellipsen, Hyperbeln beschreiben. „Aber", bemerkt Malebranche, „diese Irrtümer kommen nicht von der Geometrie selbst; denn sie selbst ist unbestreitbar richtig, sondern allein von der falschen Anwendung, die man von ihr macht. So nimmt man z. B. ohne weiteres an, daß die Planeten durch ihre Bewegungen vollkommen regelmäßige Kreise und Ellipsen beschreiben, was keineswegs wahr ist. Man tut gut daran, es vorauszusetzen, um zu räsonnieren und weil auch nur wenig daran fehlt, daß das wahr ist, aber man muß sich stets daran erinnern, daß das Prinzip, auf Grund dessen man räsonniert, eine Voraussetzung ist". Also obwohl sich keine Voraussetzung jemals vollkommen realisieren läßt, muß man dennoch Hypothesen anstellen, hat man doch gar kein anderes Instrument zur Bewältigung der Erscheinungen. Die Hypothese dient also als schlechthin notwendige Grundlage, wenn Vernunfterwägungen angestellt, wenn etwas über die „Natur der Dinge" ausgemacht werden soll, wenngleich die Hypothesis, als abstrakt, nie eine adäquate Darstellung in der Natur, dem Konkretum, finden wird. „Die Voraussetzungen", so fährt Malebranche fort, „einmal festgestellt, lassen uns dann konsequent weiterschließen (raisonner). Wir erkennen sogar aus dem Ergebnis, ob sie falsch sind oder nicht; denn da unsere Raisonnements — als am Faden der Notwendigkeit fortschreitend — wahr sind, so beweist uns eine absurde Folgerung, die sich mit der Erfahrung in keiner Weise vereinigen läßt, die Falschheit der Voraus-

setzungen". Aber es steht jedenfalls soviel fest: „daß man ohne Geometrie und Arithmetik nichts in den exakten Wissenschaften entdecken kann, was ein wenig schwierig ist . . . so muß man denn die Geometrie als eine Art von universeller Wissenschaft (une espèce de science universelle) ansehen, die den Geist „öffnet", ihn aufmerksam macht und ihn geschickt macht, seine Einbildungskraft zu regeln und aus ihr all den Nutzen zu ziehen, den man daraus entnehmen kann; denn mit Hilfe der Geometrie regelt der Geist die Bewegung der Einbildungskraft und die geregelte Einbildungskraft unterstützt das Schauen und die Anwendung des Geistes".

Malebranche fällt sodann folgendes abschließende Urteil über den Wert einerseits und die Mängel andererseits der Geometrie (B. VI, S. 155): „Die Geometrie läßt klar erkennen, wie notwendig es ist, stets mit den einfachsten Dingen, die am wenigsten Beziehungen einschließen, zu beginnen. Sie untersucht stets diese Beziehungen, indem sie klar erkannte Maße zugrundelegt. Sie läßt alles beiseite, was zu ihrer Entdeckung unnütz ist, und teilt die verwickelten Fragen ein. Diese Teile ordnet sie und untersucht sie der Ordnung nach. Schließlich ist der einzige Fehler, den diese Wissenschaft enthält, der, daß sie kein rechtes Mittel hat, um die Ideen und die entdeckten Beziehungen abzukürzen. Wenngleich sie so die Einbildungskraft regelt und den Geist in die rechte Verfassung versetzt, so vermehrt sie doch seine Ausdehnung nicht sehr und macht ihn nicht fähig, recht verwickelte Wahrheiten zu entdecken. Die Geometrie weist also über sich selbst hinaus, und diejenigen Wissenschaften, welche sie und die Arithmetik so erweitern und vertiefen, daß auch die verwickeltsten Probleme gelöst werden können, sind Algebra und Analysis.

Algebra und Analysis. „Algebra und Analysis", so führt Malebranche in der Recherche (B. VI, S. 45) aus, „nehmen die Fähigkeit des Geistes weniger gefangen als die Arithmetik und sind imstande (was die Geometrie nicht vermochte), die Ideen abzukürzen und zwar in der einfachsten und leichtesten Weise, die man sich nur denken kann. Wozu man vermittelst der Arithmetik recht viel Zeit braucht, das geschieht vermöge der Algebra und der Analysis in einem Augenblick... Eine besondere arithmetische Operation entdeckt nur eine Wahrheit, eine ähnliche algebraische Operation entdeckt deren unendlich-viele".

Die Algebra drückt die Größen, welcher Art sie auch sein mögen, und alle Beziehungen, die zwischen ihnen walten können, durch die Buchstaben des Alphabets aus; dies sind die einfachsten und vertrautesten Charaktere... Ihre Berechnungen sind die einfachsten und leichtesten und zugleich die allgemeinsten, die man sich denken kann. Sie führt auf einfache und allgemeine Ausdrücke, die nur einer ganz geringen Anzahl von Buchstaben bedürfen, die Auflösungen einer unendlichen Anzahl von Problemen und häufig selbst ganzer Wissenschaften zurück. Sie ist also, wie die Arithmetik die Wissenschaft von der bestimmten, die Wissenschaft von der unbestimmten Zahl. Eben durch Erweiterung des Gegenstandes auf Größen aller Art erlangt sie die der Arithmetik fehlende Allgemeinheit und bietet daher in ihren Sätzen unendlich viele Lösungen dar, wo jene nur je eine besondere Lösung darzustellen vermag.

„Die Analysis ist die Lehre von der Anwendung des algebraischen und arithmetischen Kalküls. Sie lehrt alles das auffinden, was man über die Größen und über ihre Beziehungen finden kann. Um alle Größenprobleme zur Lösung zu bringen, lehrt sie zunächst, durch besondere Charaktere — gewöhnlich sind es die letzten Buchstaben des Alphabets — die gesuchten unbekannten Größen vorzustellen, ebenso die gegebenen, bekannten Größen durch andere Buchstaben, und zwar meist durch die ersten des Alphabets; diese Charaktere sind aber willkürlich. Sie lehrt sodann, sich der bekannten, zwischen den bekannten und unbekannten Größen vorhandenen Beziehungen zu bedienen, um jedes Problem auf Gleichungen zurückzuführen, die seine sämtlichen Bedingungen zum Ausdruck bringen." Diese Analysis ist, davon ist Malebranche überzeugt, die fruchtbarste und gewisseste aller Wissenschaften. Ohne sie hat der Geist weder Scharfblick noch Ausdehnung, und mit ihrer Hilfe ist er imstande, fast alles zu wissen, was man mit Sicherheit und Evidenz wissen kann... Sie ist so sehr dem menschlichen Geist entsprechend (proportionée), daß sie, ohne seine Fähigkeit für unnütze Dinge in Anspruch zu nehmen, ihn unfehlbar an sein Ziel führt. Mit einem Worte, „sie ist eine universelle Wissenschaft und gleichsam der Schlüssel zu allen übrigen Wissenschaften". Wir hatten oben gesehen, daß auch die Geometrie als „universelle Wissenschaft" hingestellt wurde. Und nun wird die Analysis ebenso charakterisiert? Das läßt sich indessen verstehen; denn die Analysis ist nichts anderes als die Ausführung

und Vertiefung der Geometrie. Der Mangel dieser, das Gebundensein an die besonderen Raumgestalten, die Figuren, wird durch das Zurückführen der Figuren auf Gleichungen, wie es die Analysis — oder sagen wir: die analytische Geometrie — lehrt, aufgehoben und beseitigt. Malebranche drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus (B. VI, S. 46): „Um die Wahrheiten der zusammengesetzten Geometrie zu entdecken, lehrt die Analysis, die Kurven, welche diese Wissenschaft betrachtet, auf Gleichungen zurückzuführen, die deren hauptsächlichste Eigenschaften ausdrücken, um dann aus diesen Gleichungen vermittelst des Kalküls alle übrigen Eigenschaften dieser Figuren abzuleiten."

Die Analysis findet nun ihre Vollendung in dem von Leibniz erfundenen Differentialkalkül, dessen volle Bedeutung Malebranche als einer der ersten klar erfaßt hat. Dieser leitet schon von der Mathematik zur Physik über, oder, um es strenger auszudrücken, er weist auf die notwendige Beziehung hin, in der beide Wissenschaften stehen, und auf die Ursprungseinheit, in der beide zugleich entstehen. „Die Erfindung des Differentialkalküls und des Integralkalküls hat der Analysis eine sozusagen schrankenlose Ausdehnung gegeben. Denn diese neuen Kalküls haben ihr eine Unendlichkeit von mechanischen Figuren und eine Unendlichkeit von Problemen der Physik unterworfen. Sie haben ihr das Mittel an die Hand gegeben, die unendlich kleinen Elemente auszudrücken, aus denen man sich die Kurven, die Flächen der Figuren und die dreidimensionalen, durch die Kurven gebildeten Körper zusammengesetzt denken kann, um ferner, auf einfache und allgemeine Weise, durch den Kalkül der Ausdrücke dieser Elemente die nützlichsten und verwickeltsten Probleme zur Lösung zu bringen, die man in der Geometrie nur aufstellen mag" [17]).

d) Physik.

Der Differentialkalkül bildet so die natürliche Überleitung zur Physik. Malebranches Stellung zu dieser Wissenschaft ist charakterisiert einerseits durch seine Bekämpfung des Aristoteles und der

---

[17]) Recherche, VI, S. 117. Man vergleiche auch das interessante, sicherlich durch Malebranche — den Lehrer de l'Hôpitals — beeinflußte Vorwort von de l'Hôpitals Traité des infiniment petits. Es ist charakteristisch, daß aus der Schule Malebranches die erste zusammenfassende Darstellung des neuen Kalküls hervorgegangen ist.

Scholastik, die er schroff und unbedingt ablehnt, andererseits durch seinen engen Anschluß an Descartes, der sich indessen nach und nach lockert.

In allen seinen Schriften wendet sich Malebranche gegen Aristoteles und die Scholastiker. Aristoteles gilt ihm einfach als das Haupt dieser scholastischen Philosophie: „Aristoteles, qui mérite avec justice la qualité de prince de ces philosophes dont je parle (es war die Rede gewesen von den „philosophes de l'école") parcequ'il est le père de cette philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens" (B. VI. S. 54). Daher kommt es ja, daß die Physiker sich stets, die Mathematiker dagegen so gut wie nie täuschen, daß jene über die verworrenen Ideen und diese über die klarsten Ideen räsonnieren, die wir haben (Entretiens S. 68). Einen Vorwurf macht Malebranche dem Aristoteles, der allerdings ein gut Teil Wahrheit enthält, daß nämlich seine acht Bücher der Physik nichts als eine reine Logik seien (ebenda): „Il n'y enseigne que des termes généraux, dont on se peut servoir dans la physique. Il y parle beaucoup et il n'y dit rien". Denn Aristoteles bleibt in der Physik allerdings in den logischen Grundfragen stecken, ohne zu einer eigentlichen Klarheit über die physikalischen Prinzipien selbst zu kommen. Das gerade ist, wie Malebranche richtig erkannt hat, der Fehler des Aristoteles, daß er seine logischen Abstraktionen und mathematischen Begriffe unmittelbar in die Natur hineinträgt. Er bedenkt nicht „que la nature n'est pas abstraite", wie Malebranche sagen würde. So kommt er zu der Annahme der vollkommenen Kreisbewegung und der Bewegung in der Geraden als der beiden einfachen Bewegungen (B. VI, S. 92). „Darin", entgegnet Malebranche, „täuscht er sich; denn die Kreisbewegung ist nicht einfach, man kann sie sich nicht denken, ohne sie auf einen Punkt zu beziehen (das Zentrum), alles aber, was eine Beziehung einschließt, ist relativ und keineswegs einfach". Es ist bemerkenswert, daß auch diese Argumentation sich auf den Begriff des „rapport" stützt, der sich also auch hier in der Physik als fruchtbar beweist.

Malebranche fährt fort: „Wenn man jedoch die einfache Bewegung, wie man es müßte, definiert als diejenige, welche stets nach demselben Punkte strebt, so wäre die Kreisbewegung unendlich zusammengesetzt, da ja alle Tangenten der Kreislinien nach verschiedenen Punkten streben. Man kann den Kreis mit Bezug auf das

Zentrum definieren, würde aber einen großen Irrtum begehen, wenn man die Einfachheit der Kreisbewegung durch den Bezug auf einen Punkt definieren würde, in Hinsicht worauf keine Bewegung stattfindet. Soviel ist klar, daß ein Körper, der sich auf der Peripherie eines Kreises bewegt, sich nicht mit Bezug auf den mathematischen Punkt bewegt, der der Kreismittelpunkt ist."

Im allgemeinen dürfen wir sagen, daß Malebranche Aristoteles nicht gerecht wird, ihm auch nicht gerecht zu werden versucht, da er ihn als den Urheber der scholastischen Philosophie anzusehen sich berechtigt glaubt. Diese Philosophie ist „abstraite et chimérique" (B. I, S. 342), da sie alle natürlichen Wirkungen durch die allgemeinen Termini: actus, potentia, causa, effectus, forma substantialis, facultas, qualitas occulta etc. zu erklären sucht. „Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß alle diese Termini und eine ganze Reihe anderer im Geiste nichts wachrufen als vage und allgemeine Ideen, d. h. derartige Ideen, wie sie sich dem Geiste von selbst, mühelos und ohne Anstrengung von unserer Seite darbieten. Alle diese Ideen sind gewissermaßen nichts anderes als Anwendungen der allgemeinen Idee des Seins, die von unserem Geiste unabtrennbar ist (B. I, S. 341 ff.). Wie kommen nun eigentlich die Philosophen zu diesen ihren chimärischen Erklärungen? „Sie sehen irgendeine neue Wirkung und stellen sich nun sogleich eine neue „entité" vor, um sie hervorzubringen. Das Feuer erwärmt — also muß es in dem Feuer eine Entität geben, welche diese Wirkung hervorbringt, und zwar eine solche, die von der Materie verschieden ist, aus der sich das Feuer zusammensetzt. Nun erwärmt das Feuer nicht nur, sondern es trocknet auch, härtet usw. Für alle diese Wirkungen geben die Philosophen dem Feuer in liberalster Weise soviel „Fähigkeiten" oder „reelle Qualitäten", als es verschiedene Wirkungen hervorzubringen vermag. Achtet man aber auf die Definitionen, die die Philosophen von diesen Fähigkeiten geben, so wird man erkennen, daß dies bloße logische Definitionen sind, die keine anderen Ideen erwecken, als die des Seins oder der Ursache im allgemeinen. Physikalische Erklärungen vermögen sie nicht zu leisten. Auch die anstoßenden, abstoßenden usw. Kräfte sind hier von keinem Nutzen". Es steht also soviel fest, daß die Physik auf solche „Qualitäten" oder „Fähigkeiten" nicht gegründet werden kann. „Hätten sich die Schulphilosophen wenigstens damit begnügt, ihre Physik einfach als eine Logik zu geben, welche die

Termini lieferte, die geeignet sind, um von den Dingen der Natur zu reden! Aber sie behaupten, die Natur durch ihre allgemeinen und abstrakten Ideen zu erklären, wie wenn die Natur abstrakt wäre." Statt dessen ist zurückzugehen auf die reellen Ideen der Dinge, d. h. die Physik ist zu begründen durch den Begriff der Materie, die, in sich eine, keine qualitativen Veränderungen, sondern nur quantitative Verschiedenheiten aufweist. Das eben ist der Grundgedanke der Moderne, den schon Keppler so ausdrückt, daß der menschliche Geist geschaffen ist, Quanta zu erkennen. Um aber von der Scholastik den Weg zu finden zu der modernen Physik, bedarf es eines überleitenden Schrittes: die Sinnesqualitäten, die man bisher auf die Körper bezogen, d. h. als objektiv angesehen hatte, müssen in die „Seele" verlegt, d. h. als subjektiv erkannt werden.

e) Das Problem der Sinnesqualitäten.

Das ist das große Verdienst Descartes', wie Malebranche allenthalben betont, daß er die Sinnesqualitäten in das empfindende Subjekt hinein verlegt hat. An diesem Punkte ist selbst Augustin noch durchaus ein Kind seiner Zeit und in Vorurteilen befangen: „Il seroit à souhaiter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent, toutes les qualités sensibles que nous appercevons par leur moyen" (Recherche, Préface XVIII). Hier gilt es also, den Kirchenvater durch Descartes zu korrigieren. Malebranche stellt sich demgemäß in dieser Hinsicht ganz auf den Standpunkt Descartes', dessen Festsetzungen hierüber er als endgültig ansieht. Daß die Sinnesqualitäten subjektiv sind, wird in der Sprache unseres Philosophen so ausgedrückt, daß sie der âme, d. h. unserem subjektiven Bewußtsein, nicht den uns umgebenden Körpern zuzurechnen sind, und zwar sind sie „sentiments" oder „modalités de l'âme" (Entretiens S. 49 f.). Daß die Sinnesqualitäten, wenngleich sie den Körpern nicht angehören, doch „comme répandues sur les objets sensibles" sind, ist für uns Menschen zweckmäßig eingerichtet: „il fallait que la lumière et les couleurs fussent comme répandues sur les objets, afinqu'on les distinguât sans peine". Sie machen uns also die Verschiedenheiten der Objekte bemerklich, d. h. sie „benachrichtigen" von diesen; das ist ihr Wert und ihre Bedeutung. Aber sie selbst sind nicht ausgedehnt. Denn nehme ich z. B. einen Baum wahr, so ist dieser zwar ausgedehnt, aber seine Farbe nicht (Recueil I, 119). Denn der Geist hat dabei die

Idee der Ausdehnung und verknüpft mit dieser (y attache) die Farbenempfindung, die ich mir nur durch diese Lokalisierung klarmachen kann. Die Farben sind also selbst nichts Ausgedehntes, will ich sie mir aber klarmachen, d. h. sie ordnen. so muß ich sie mit bestimmten Raumpunkten verknüpfen.

Was nun den eigentlichen Aufbau der Physik betrifft, so ist Malebranche hier zunächst ganz von Descartes abhängig. Auch er erkennt als die Prinzipien Ausdehnung, Figur und Bewegung an. Allerdings gehen seine Untersuchungen über das Verhältnis von Figur und Konfiguration (Recherche I. Buch) und über die Ruhe (siehe den Traité sur la loi de la communication des mouvements) über den Vorgänger hinaus. Mit Descartes nimmt er zunächst die Erhaltung der Bewegungsquantität an. macht sich dann aber unter dem Einflusse Leibnizens von diesem Fehler frei. Die Wirbelhypothese Descartes' überträgt er auf die unendlich kleinen Wirbel, aus denen, wie er annimmt, alle materiellen Vorgänge letztlich zu erklären sind (B. II. S. 494). Auch bei der Durchführung der physikalischen Grundbegriffe spielt, wie hier im einzelnen nicht gezeigt werden kann, der Begriff des „rapport" eine nicht unbedeutende Rolle (siehe besonders das zehnte Kapitel des dritten Buches der Recherche).

f) Biologie.

In der Biologie — um zum Schluß auch noch auf diese kurz einzugehen — ist Malebranche ebenfalls über Descartes hinausgegangen. Während dieser glaubte, alles aus den mechanischen Gesetzmäßigkeiten, d. h. aus den Bewegungsgesetzen, ableiten zu können, erkennt Malebranche richtig, daß der Organismus ein neues Problem darbietet, das es mit neuen methodischen Mitteln zu bewältigen gilt. Das war eben das Paradoxe bei Descartes, die schroffe Ablehnung des Zweckgedankens! So verständlich diese war als Reaktion gegen die Scholastik, die damit alles erklären zu können glaubte, so galt es nun doch, diese Einseitigkeit zu überwinden. Und diese Überwindung hat Malebranche in genau derselben Weise wie Leibniz vollzogen.

Beim Organismus sollen zu den allgemeinen Bewegungsgesetzen besondere Gesetzmäßigkeiten hinzukommen. Welches sind diese? „Il y a bien de la différence entre la formation des corps vivants et organisés et celle des tourbillons dont l'univers est composé. Un corps organisé contient une infinité de parties qui dépendent mutuelle-

ment les uns des autres par rapport à des fins particulières et qui doivent être toutes actuellement formées pour pouvoir jouer toutes ensemble... Ce seroit donc s'y prendre fort mal, que de prétendre tirer des lois simples et générales des communications des mouvements, la formation des animaux et des plantes et de leurs parties les une après les autres; car elles sont liées différemment les uns avec les autres par rapports à diverses fins et différents usages dans les différentes espèces." Ein organischer Körper, will Malebranche sagen, enthält notwendige Beziehungen seiner Teile zueinander; seine Teile hängen wechselseitig von einander ab mit Bezug auf besondere Zwecke. Ähnlich sagt Kant, daß beim Organismus jeder Teil zugleich Mittel und Zweck sei. Also, ein Organismus ist nicht nur ein System von Massenpunkten, deren Wirkung man sich in einem Schwerpunkt vereinigt denken kann und die für sich einzeln keine Bedeutung haben: im Organismus hat vielmehr jeder einzelne Teil seine besondere Funktion und seine ihm eigentümliche Bedeutung. Und jeder dieser Teile hängt zweckmäßig mit jedem anderen Teile zusammen. So zeigt auch der unscheinbarste Organismus eine Unendlichkeit von Spannkräften: „Il y a infiniment plus de ressorts et plus délicats dans la souris que dans la pendule la plus composée" (Entretiens S. 281). Ein Organismus ist eine „Maschine", die sich aus einer Unendlichkeit verschiedener Organe zusammensetzt, die vollkommen miteinander in Übereinstimmung stehen und zu verschiedenen Zwecken angeordnet sind (ebenda). Alle beliebigen Teile können zur Bildung eines materiellen Systems zusammenwirken, damit aber ein Organismus zustande kommt, ist eine bestimmt geformte Materie erforderlich, ein „Keim", von dem der organische Körper nur die Entwicklung darstellt. Ein solcher Keim enthält schon die Bedingungen für alles, was sich aus ihm entwickeln wird, in sich, er ist nicht nur der Keim z. B. dieses eines Baumes, sondern der einer Unendlichkeit möglicher Bäume (Entretiens S. 240). Die bloßen, allgemeinen Bewegungsgesetze genügen nur „pour faire croître insensiblement et faire paraître dans leur temps les animaux". Darum hat der Same aber noch keineswegs „la même proportion de grandeur, de solidité, de figure que les animaux et les plantes". Diese können sich mit all ihren Eigenschaften „avec le temps" und auf Grund der Bewegungsgesetze daraus entwickeln (ebenda).

Es erweist sich also bei Malebranche der Grundgedanke der Präformation wirksam: Alle mechanischen Gesetze können nur dazu dienen, den „präformierten“ Keim umzugestalten und zur Entwicklung zu bringen. Letztlich aber muß alles erklärt werden aus dem Keime selbst, der eine in sich geschlossene Gesetzmäßigkeit, eine „Maschine“ darstellt mit einer Unendlichkeit verschiedener Organe, die alle in Übereinstimmung stehen und zu verschiedenen Zwecken angeordnet sind (siehe oben). „Ein Organismus kann nichts erwerben, als wozu die Disposition schon in ihm liegt; erworbene Charaktere sind also nichts anderes, als lokale oder auch allgemeine Variationen, die durch bestimmte äußere Einflüsse erzeugt sind... Es kann nichts an einem Organismus entstehen, was nicht als Disposition in ihm vorhanden gewesen wäre; denn jede erworbene Eigenschaft ist nichts als die Reaktion des Organismus auf einen bestimmten Reiz.“ [18]) Cassirer [19]) bemerkt zu diesen Worten Weismanns, daß sie die Grundtendenz von Leibniz' biologischem System wiedergeben. Dasselbe dürfen wir auf Grund der obigen Ausführungen von Malebranche behaupten; es ergibt sich also an diesem wichtigen Punkte eine erfreuliche Übereinstimmung zwischen den beiden Philosophen, die etwas Erhebendes hat, indem sie zeigt, wie klar der Weg war, den Descartes, auch an den Punkten, wo er irrte, der neueren Philosophie wies. Beide Philosophen sind in dieser Hinsicht von Descartes abgefallen und haben eben dadurch, daß sie den Vorgänger in gleicher Weise weitergebildet haben, sich als echte Cartesianer, d. h. als Anhänger des richtigen und bleibenden Grundgedankens von Descartes, und damit als Vertreter des wissenschaftlichen Idealismus erwiesen.

---

[18]) Weismann, Die Kontinuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung. Jena 1892, S. 203 f.

[19]) Leibniz' System. Marburg. Elwert. 1902, S. 411.

IX.

Sur la conception aristotélicienne de la causalité.

Von

Léon Robin-Caen.

II.

§ 27. Cette identité de la cause avec la quiddité ou la forme sera rendue plus évidente encore, si on se rappelle ce qui a été dit précédemment à propos du moyen-terme (§ 4—7), que dans les cas même où nous avons affaire à la cause matérielle, ou bien à la cause motrice, ou enfin à la cause finale, c'est toujours en définitive la forme ou l'essence qui est la cause véritable du fait. Le rapport de chacune de ces sortes de cause à son effet peut être remplacé par le rapport de la forme, ou de la quiddité, à ce dont elles sont la forme ou la quiddité et qu'elles servent à définir. Or ce second terme, qu'est-il par rapport à la notion totale? Il en est la partie matérielle, ce qui n'est que puissance sans la causalité de la forme. La lune a des éclipses, c'est un fait: mais le fait de l'éclipse ne représente pour moi, par rapport à la lune, rien de plus qu'une possibilité tout à fait indéterminée, tant que j'ignore l'essence ou la quiddité du phénomène. Quand je saurai qu'elle consiste en une interposition de la terre, j'aurai découvert la cause et déterminé du même coup quelle forme comporte cette matière par rapport au sujet et quel est l'acte dont elle est la puissance. Le sujet lui-même, bien qu'il soit, à vrai dire, une substance composée de matière et de forme, n'en est pas moins, lui aussi, du point de vue où nous l'envisageons et en tant que capable de telles ou telles déterminations non encore reconnues, un aspect ou un élément de la puissance. En résumé nous

pouvons remplacer le rapport de la cause à l'effet par celui de la forme à la matière, ou de l'acte à la puissance: de même que ces deux termes sont liés indissolublement dans la constitution des substances, de même il y a union nécessaire de la cause et de l'effet dans la production de tel phénomène ou dans la présence de telle propriété en un sujet déterminé, et l'effet est une puissance actualisée par le cause, comme la matière l'est par la forme. Chercher le pourquoi d'un fait complexe ou d'une chose concrète, c'est chercher quelle est la quiddité ou la forme de telle ou telle matière.

Cette doctrine est exposée principalement dans deux passages, l'un des *Seconds Analytiques* II, 8, l'autre de la *Métaphysique* Z, 17. — Dans le premier (93 a, 9—13), Aristote explique qu'il y a une façon de démontrer l'essence sans cercle vicieux, en la démontrant au moyen d'une autre chose (δι' ἄλλου τὸ τί ἐστι δείκνυσθαι), qui est encore une essence (cf. a, 6—9). Le moyen-terme est donc nécessairement essence (et, par conséquent, universel) s'il s'agit de démontrer l'essence; il est un propre s'il s'agit de démontrer le propre. Et Aristote conclut en ces termes: ὥστε τὸ μὲν δείξει τὸ δ' οὐ δείξει τῶν τί ἦν εἶναι τῷ αὐτῷ πράγματι (a, 12 sq.). Cela signifie que, dans la quiddité totale d'une même chose, il y a une partie que l'on ne pourra pas démontrer, c'est celle qui sert de moyen à la démonstration — et une partie que l'on pourra démontrer, c'est celle qui se conclut de la première. Or le τί ἦν εἶναι ou la quiddité, ce n'est pas, au fond et à considérer l'essence *en elle-même*, la forme toute seule et prise abstraitement à part de la matière. C'est la forme en tant qu'elle détermine sa matière et qu'elle constitue la réalité propre de chaque essence totale, sa réalité complète et première, forme et matière, différences et genre. Par conséquent le τί ἦν εἶναι, c'est le défini: il est ce qu'il y a de propre dans l'essence du défini, cet aspect de l'essence sous lequel elle est pensée sans aucune possibilité d'erreur[38]). D'un autre côté, le τί ἐστι, qui a tous les sens de οὐσία, signifie comme ce dernier terme non pas seulement la substance en tant

---

[38]) Sur ces deux derniers points, voir *An. post.* II, 6, 92 a, 7 sq.: τὸ τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστιν ἴδιον [corr. de *Kühn*, op. cit. p. 13 n., Wz II, 390, au lieu de ἰδίων] (cf. *Top.* I, 4, 101 b, 19 sq.) et *De An.* III, 6, 430 b, 28: ὁ (sc. νοῦς) τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής. Sur le τί ἦν εἶναι cf. Wz *Org.* II, 399—401, Bz *Ind.* 764 a, 50 sqq. et aussi la n. 24 de mon livre déjà cité, p. 28 sq.

qu'existante, mais aussi la définition tout entière, et la forme seule, et même la matière seule. Il se confond donc avec le τί ἦν εἶναι dans la seconde et la troisième signification, mais il n'en est pas de même ni pour la première, ni pour la dernière, qui nous intéresse tout particulièrement. Jamais en effet le τί ἦν εἶναι ne peut signifier la matière seule (Meta. Z, 7, 1032 b, 14): le τί ἐστι le peut au contraire (Bz. Ind. 763 b, 21 sq.); si d'ailleurs il désigne principalement le genre (ibid., b, 39 sqq.), il représente par là même l'élément matériel de la définition (Meta. Δ, 6, 1016 a, 26; 24, 1023 b, 2; 28, 1024 b, 8 sq.: Z, 7, 1033 a, 3 sq.: 12, 1038 a, 6 sq.: H, 3, 1043 b, 10—14; I, 8, 1058 a, 23 sq.) et, pour la même raison, il peut avoir plus d'extension que le défini. Mais d'autre part, comme on l'a vu, le τί ἐστι, c'est aussi la forme (Phys. II, 2, 194 b, 10; 7, 198 a, 25, b, 3; Meta. A, 6, 988 a, 10 et al.) et même surtout la forme, parce que le τί ἐστι c'est la définition et que la forme est le principal dans toute définition. De tout ce qu'on vient de dire, il résulte donc que dans l'unité synthétique du τί ἦν εἶναι on peut distinguer une essence formelle et une essence matérielle, ou, si l'on veut, une partie formelle et une partie matérielle de l'essence. Par conséquent, dans notre passage, le τί ἐστι indémontrable du τί ἦν εἶναι ou de la quiddité totale, c'est la partie qui sert de point de départ (An. post. I, 2, 72 a, 7 sq.; 3, 72 b, 18—22; II, 3, 90 b, 27) et de moyen à la démonstration de l'autre τί ἐστι [39]).

Le second texte (Meta. Z, 17, 1041 b, 4—28) n'est pas moins significatif. „Puisqu'il faut, dit Aristote, que le fait soit donné d'abord et qu'il existe [avant de chercher la cause] [40]), il est clair que la

[39]) C'est ce que Philopon exprime en excellents termes: ... εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος — καθ' ὃν ἐνδέχεται τὸ τί ἐστιν ἤγουν τὸν ὑλικὸν ὁρισμὸν ἀποδεῖξαι δι' ἄλλου ὁρισμοῦ τοῦ εἰδικοῦ ... ἤγουν ἄλλον μὲν τὸν ὁρισμὸν τοῦ πράγματος τὸν ὑλικὸν ἀποδείξει, τὸν δέ, τὸν εἰδικόν, οὐκ ἀποδείξει διὰ τὸ εἶναι ἄμεσον (Schol. Br. 244 b, 46—48; cf. Paraphr. Riccard. ap. Wz I, 58, lin. 11 sqq.). Voir aussi 93 a, 36—b, 14. — Sur la distinction, dans l'essence, d'une partie matérielle et d'une partie formelle, cf. Phys. II, 9 fin, 200 b, 7 sq.; Meta. H, 3, 1043 b, 28—32; 6, 1045 a, 33—35; Z, 11, 1036 b, 3—7; 10, 1036 a, 9—12; cf. 11, 1037 a, 4 sq.

[40]) Voir supra § 25, s. in. (à propos de An. post. II, 8, 93 a, 18 sq.). Cf. en outre Eth. Nic. I, 7, 1098 b, 2. Plus haut, 1041 a, 15—18, Aristote a déjà montré que, si la recherche de la cause consistait à se demander pourquoi la chose est la chose même, la connaissance du fait en tiendrait lieu. Voir aussi An. post. I 1 et 2.

recherche porte sur la matière: pourquoi telle matière est-elle telle chose? Par exemple, pourquoi tels matériaux sont-ils une maison? Parce que la quiddité de la maison leur appartient comme attribut (ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι b, 6). On dira de même que ceci est un homme, ou que ce corps, possédant telle détermination, est un homme. Par conséquent, la cause qu'on cherche, c'est la cause de la matière [ou, plus précisément, qui fait de la matière la chose qu'elle est]: or cette chose, c'est la forme par laquelle elle est une chose déterminée, et c'est cela qui est la substance[41]). Par conséquent il est clair que, lorsqu'il s'agit des natures simples, il ne peut y avoir ni recherche, ni enseignement de ce genre, mais qu'il faut employer, à l'égard de telles natures, un autre procédé de recherche[42])". Par conséquent aussi, poursuit Aristote, la substance dont nous venons de parler est la forme, non d'un agrégat d'éléments dépourvu de toute unité, mais d'un composé dont les éléments forment un tout un. La preuve en est que, si les éléments viennent à se séparer, ce qui cesse d'exister, c'est le composé; le composé n'est donc pas seulement ses éléments, mais autre chose encore. Dira-t-on que cette chose est elle-même un composé d'éléments? Le même raisonnement se représenterait alors, et ainsi à l'infini. Dira-t-on que c'est un élément? Mais il s'agit d'un composé. Il faudra donc reconnaître que ce quelque chose est bien quelque chose, et qu'il est „la cause qui fait que telle chose [c'est à dire telle matière] est chair, telle autre, syllabe. De même pour les autres composés. Or cela, c'est la substance de chaque chose (οὐσία ἑκάστου a, 27 sq.), car c'est la cause immédiate en vertu de laquelle elle est ce qu'elle est (αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι, b, 28)". (Cf. 4, 1029 b, 13 sq.; 7, 1032 b, 1 sq.; 11, 1037 a, 29 sq.)

---

[41]) Christ met entre crochets l s mots τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος b, 8, sous prétexte qu'ils sont une variante de la formule suivante, τοῦτο δ' ἡ οὐσία b, 9. Mais c'est à tort, semble-t-il. Aristote veut montrer en effet que la substance est la cause qui fait qu'une chose est ce qu'elle est; il fait voir d'abord que la forme est cette cause; puis il affirme que la forme c'est la substance.

[42]) Aristote veut dire que, dans le cas d'essences indivisibles, il ne saurait y avoir de recherche de la cause. En effet, on n'y peut trouver la distinction requise d'un sujet et d'un attribut, ni chercher des intermédiaires qui les relient l'un à l'autre. Elles ne sont pas connues par un acte de la pensée discursive, mais par une intuition indivisible (Meta. Θ, 10, principalement 1051 b, 17—1052 a, 4; De An. III, 6 début, 430 a, 26—28 et b, 26 sqq., fin du ch.

§ 28. Ainsi donc, dans tout ce qui n'est pas indivisible, il y a lieu de distinguer un élément formel et un élément matériel, quelque chose qui n'est que substratum passif et quelque chose qui agit sur ce substratum et le détermine. Mais, s'il en est ainsi, il peut arriver aussi qu'on soit préoccupé par un de ces aspects de la chose plus que que par l'autre. Si on fait attention exclusivement à la forme de la chose, on en donne une définition purement logique et vide, à laquelle fait défaut tout contenu matériel auquel la forme puisse s'appliquer: c'est ce que fait le dialecticien, quand il définit, par exemple, la colère: le désir d'offenser à son tour, ou la maison: un abri contre les intempéries. Si d'autre part on ne prend garde qu'à la matière, on définit encore d'une façon incomplète; mais ce qui manque alors, c'est la quiddité, la réalité propre de ce qu'on exprime: c'est ainsi que procède le mauvais physicien quand il dit que la colère est une vaporisation du sang qui entoure le cœur, ou que la maison, ce sont des briques, des pierres, du bois. Or ces matériaux pourraient être tout autre chose qu'une maison, recevoir une autre forme ou détermination. Il faut donc éviter un double écueil, soit d'oublier la détermination ou la forme et de n'indiquer que ce à quoi elle s'applique, soit d'indiquer seulement la détermination ou la forme, sans dire en quoi elle se réalise. Une bonne définition est celle qui unit la forme et la matière; c'est celle du vrai physicien qui définira la maison en disant qu'elle est un abri, fait de pierres, de briques et de bois, et destiné (la fin n'est d'ailleurs pas autre chose que la forme) à nous protéger contre les intempéries. Or une telle définition, en même temps qu'elle nous donne l'essence totale du défini, est une définition causale. C'est la seule définition vraiment scientifique, parce que, tout en tenant compte de la matière, elle met la forme au premier plan, et aussi parce que, en disant ce que la chose est en soi essentiellement, elle nous découvre du même coup la source des attributs que cette chose possède par soi [43]).

---

[43]) De An. I, 1, 403 a, 25—b, 9 (cf. 402 a, 8, 15, 16—21, 25—403 a, 2); II, 2, 413 a, 13—20. Dans ce dernier passage, Aristote montre qu'une définition d'où la cause est absente n'est que l'énoncé d'une conclusion, à laquelle toute justification fait défaut. Ainsi, par exemple, à cette question: qu'est-ce que la quadrature du triangle rectangle? on répond ordinairement que c'est l'équivalence de ce triangle rectangle à un carré; on définit alors par l'énoncé seul de la conclusion et on néglige d'en indiquer la cause, qui consiste dans la découverte d'une moyenne proportionnelle (voir aussi Meta. B, 2, 996 b, 20 sq.). On trouve des idées analogues

§ 29. Cette théorie des rapports de la définition avec la connaissance de la cause se présente sous une forme très intéressante dans un passage des Seconds Analytiques II, 10, 93 b, 29—94 a, 14 (cf. I, 8, 75 b, 31 sq.). Aristote y distingue quatre sortes de définition: l'une consiste à donner simplement la signification d'un mot, la seconde est une énonciation non démontrée de l'essence, la troisième, un syllogisme de l'essence qui par la donnée (θέσει) ou par le mode (πτώσει) diffère de la démonstration, la quatrième, la conclusion de la démonstration de l'essence. Ecartons tout de suite les deux premières et la dernière. Donner la signification d'un mot, dire par exemple que le triangle, c'est une figure qui a trois angles, que l'éclipse de lune, c'est la disparition de la lune à nos regards alors qu'elle est dans son plein, que le tonnerre, c'est un bruit qu'on entend après l'éclair [44]), — ce n'est pas expliquer ni donner la raison de la chose exprimée par le mot. Il en est de même quand on pose l'essence sans la démontrer, ce qui est le cas pour la définition des notions immédiates et premières, et précisément parce qu'elles sont premières et immédiates. Enfin la dernière espèce de définition ne nous donne pas non plus la cause; c'est, en effet, la conclusion du syllogisme de l'essence: elle consiste à définir le tonnerre en disant que c'est un

---

dans Meta. Z, 17, 1041 a, 9—b, 4: Aristote y explique que la substance est un principe et une cause et que la recherche du pourquoi consiste toujours à se demander pourquoi une certaine chose appartient comme attribut à une autre chose; cette cause c'est ou la quiddité, ou la fin, ou le moteur; ce qui fait que des briques, des pierres, du bois sont une maison, c'est ou qu'elles ont pour forme d'être un abri, ou qu'elles servent à garantir contre les intempéries, ou qu'elles ont été disposées par un architecte. Pour la suite du morceau, voir la dernière partie du § 27. — Entre la question διότι et la question τί ἐστι, la différence s'atténue facilement dans la pensée et dans le langage d'Aristote; les deux questions succèdent avec la même portée et presque avec le même sens à la question ὅτι. An. post. II, 2, 90 a, 14—23 (cf. Wz II, 380 sq.): „C'est le même de savoir ce qu'est la chose et pourquoi elle est. Qu'est-ce qu'une éclipse de lune? C'est une privation, par l'interposition de la terre, de la lumière qui nous vient de la lune. Par quoi l'éclipse est-elle produite, ou pour quoi la lune est-elle éclipsée? Parce que la lumière fait défaut, la terre s'étant interposée. Qu'est-ce que l'accord? Un rapport de nombres dans l'aigu et le grave. En vertu de quoi l'aigu s'accorde-t-il avec le grave? Parce que l'aigu et le grave ont entre eux un rapport numérique.“ Cf. 8, 93 a, 3—5; 10, 93 b, 32.

[44]) Le premier exemple seul est d'Aristote, le second est de Themist. I, 81, 20 sq. Sp.; j'ai imaginé le troisième pour avoir un terme de comparaison avec l'exemple employé ensuite par Aristote lui-même.

bruit dans les nuages. Or les nuages sont ici le sujet auquel on reconnaît qu'appartient le bruit du tonnerre. Cette conclusion porte donc sur la matière et elle est séparée du moyen-terme qui a servi à l'obtenir, lequel au contraire est cause et forme (cf. n. 43 début). Puisque la cause et la forme lui font défaut, c'est bien une définition toute matérielle, et, par conséquent, entièrement opposée à la précédente (ὁ ὁρισμὸς ὑλικός, ὁ ὁρισμὸς εἰδικός, comme dit Philopon, Schol. Br. 245b, 42, 48). — Reste donc la troisième espèce, elle, nous intéresse tout particulièrement, car c'est, dit Aristote, λόγος δηλῶν διὰ τί ἐστι. Il y a là, ajoute-t-il, comme une démonstration de l'essence. La même idée peut s'exprimer en effet de deux façons différentes: ou bien je dirai que le tonnerre est le bruit du feu qui s'éteint dans les nuages, c'est là une définition; ou bien je dirai qu'il tonne parce que le feu s'éteint dans les nuages: ce sera la même idée présentée sous forme de démonstration continue[45]). La définition en question est donc l'équivalent du syllogisme logique: c'est pourquoi Aristote n'hésite pas à l'appeler, bien qu'il l'ait distinguée de la démonstration, συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι (94 a. 12). Elle diffère, avons-nous vu, de la démonstration θέσει et πτώσει. Con-

[45]) ἀπόδειξις συνεχής 94 a, 6 sq. Themistius et Philopon sont d'accord pour rapporte cette expression au fait que la démonstration, dont la définition est ici l'équivalent, se construit selon la première figure. Le premier, au lieu de présenter cette démonstration sous la forme condensée que lui donne Aristote, en développe les articulations: l'extinction du feu est un bruit de tonnerre; c'est dans les nuages que se produit l'extinction du feu; donc c'est dans les nuages que se produit le tonnerre. Et le commentateur ajoute: ἐν γὰρ πρώτῳ σχήματι συνεχῶς πρόεισιν ὁ λόγος. (I, 81 23—82, 5 Sp.). Philopon explique à son tour pourquoi la première figure seule constitue une ἀπόδειξις συνεχής: c'est que, dans cette figure, les termes forment en quelque sorte une ligne droite; au contraire, dans la seconde et dans la troisième, le moyen est en dehors des extrêmes (Schol. 245 b, 29—32). Toutefois, un scoliaste anonyme, après avoir donné la même explication que Philopon, en propose une autre qui est assez séduisante. Par le mot συνεχής Aristote voudrait dire que, la division des propositions et la répétition du moyen disparaissant dans une démonstration ainsi présentée, les termes y sont exposés d'une façon continue: „parce que le feu s'éteint dans les nuages, un bruit se produit en eux qui est le tonnerre". (Schol. 245 b, 34—41.) Il est certain que cette interprétation s'accorde avec la signification ordinaire du mot συνεχής, puisqu'il désigne la fusion en une seule des différentes parties d'une même chose. Wz ne commente pas l'expression, et Bz ne l'explique ni au mot ἀπόδειξις (cf. Ind. 79 a, 44 sq.), ni au mot συνεχής.

sidérons tout d'abord la première sorte de différence [46]). La θέσις de la définition causale, sa donnée, c'est en effet ce que prouve la démonstration par une suite continue de propositions liées par la communauté du moyen-cause [47]). D'autre part cette démonstration a, elle aussi, sa θέσις. La démonstration de l'essence n'est pas en effet une démonstration véritable (cf. n. 37 fin, § 25 s. in. et § 27, second alinéa); mais elle consiste à déduire la partie matérielle de la définition de sa partie formelle. Or celle-ci est posée, mais non démontrée. Mais, une fois qu'on a trouvé le moyen-terme, on est en possession d'une cause formelle et première, immédiate en elle-même, tout en étant médiatrice en quelque sorte, en d'autres termes, d'un λόγος [48]). C'est

[46]) Θέσις paraît être pris ici (94 a, 2) dans le même sens qu'il a un peu plus bas (a, 9), et que détermine le texte suivant de An. post. I, 2, 72 a, 14—16: ἀμέσου δ'ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησομενόν τι. Cette donnée immédiate n'est pas une notion universellement admise comme l'axiome, mais une notion que l'élève ne possède pas en son esprit, qu'il ne saurait donc y découvrir de lui-même (οὐκ αὐτόπιστος τῷ μανθάνοντι Philop., Schol. Br. 200 a, 13) et que le maître doit lui fournir comme point de départ de la recherche. (Cf. Them. I, 10, 9—26 Sp.; Philop. loc. cit. a, 11—18; Trend., El. log. § 53 [ed. VIII, p. 140]: „ut syllogismus procedat, debet ab aliquo conveniri, quod non demonstretur.") C'est dans un sens un peu différent, mais au fond très voisin (cf. Wz II, 308), non plus le point de départ d'une démonstration, mais d'une discussion dialectique (διαλεκτικὸν πρόβλημα, c'est à dire la thèse sur laquelle on dispute; cf. Top. I, 11, 104 b, 19—28, 35; Eth. Nic. I, 3, 1096 a, 2). En résumé θέσις, c'est „vel id quod non demonstratum ponitur fundamentum demonstrationis, ... vel omnino id quod statuitur ac contenditur". (Bz Ind. 327 b, 20 sqq., 29; Zeller II 2³, 236, 4). Ainsi θέσις, c'est toujours le point de départ donné et non démontré.

[47]) Wz me paraît s'exprimer inexactement quand il écrit (II, 398): „Definitio rei, qua eius causa explicatur, quasi demonstrat quid res sit et non nisi θέσει a demonstratione differt... Qui definit, is conclusionem, quam cogit qui definitionem demonstrat, non demonstratam pronuntiat." Mais peut-on dire de la définition dont nous parlons qu'elle est constituée par la conclusion de la démonstration de l'essence? Cette formule convient seulement à la dernière espèce de définition. Plus correcte est la façon dont Wz, à propos de I, 8, 75 b, 32, détermine la nature de la définition causale: „propositio quae a d monstratione non nisi eo differt, quod ipsa ponit quae haec syllogismo facto probat" (II, 323).

[48]) Cf. II, 11, 94 a, 35 sq. (voir § 5 fin): le moyen est bien πρῶτον αἴτιον, puisqu'il est le τί ἦν εἶναι en tant que forme, et que la quiddité est πρῶτον αἴτιον en tant que πρώτη οὐσία. Voir Metaph. Z. 17, 1041 a, 27 sq., b, 7—9, 27 sq. et Bz Ind. 764 b, 21 sqq. Consulter en outre Zeller II 2³, 161, 3, 4; 162, 1, 2; 170, 2 et, sur l'équivalence de πρῶτον et de ἄμεσον, Bz Ind. 653 b, 59 sqq.

donc l'essence formelle du défini, c'est à dire la cause, qui est la θέσις indémontrable du syllogisme logique de l'essence. Bien différente est, comme nous l'avons vu, la θέσις de la définition causale; elle prend pour donnée l'effet produit et le rattache à sa cause. Elle réunit alors l'essence formelle et l'essence matérielle, l'extinction du feu, qui est cause et forme, au bruit dans les nuages, qui est effet et matière, et, à ce titre, elle est supérieure au syllogisme logique de l'essence, en ce qu'elle unit ce que celui-ci séparait artificiellement [49]. — Quant à la distinction qui, entre la définition causale et la démonstration de l'essence, provient de la πτῶσις [50], elle est analogue. La démonstration résulte d'une opération mentale dont les articulations sont

---

[49]) Cf. n. 37. Ce caractère synthétique de la définition causale a été bien compris par Philopon: il l'appelle ὁ σύνθετος (245 b, 48) ... ἤγουν ὁ ἔχων τὴν αἰτίαν τοῦ πράγματος ἅμα καὶ τὸ αἰτιατόν (b, 26—28). Elle s'oppose donc également, comme nous l'avons déjà indiqué (cf. § 29 s. in.), à la définition purement matérielle et à la définition purement formelle, celle-ci point de départ du syllogisme logique, celle-là conclusion de ce syllogisme (cf. supra § 28). L'auteur des scolies marginales du Paris. 1917 dit avec plus de précision encore: ἐπὶ μὲν τῆς ἀποδείξεως πρῶτον λαμβάνεται τὸ αἴτιον [c'est la θέσις de la démonstration, voici maintenant celle de la définition], ἐπὶ δὲ ὁρισμοῦ, οἷον ψόφος ἀποσβεννυμένου πυρός (ap. Wz I, 59 s. fin.). Sans doute ψόφος ἀποσβενν. πυρός, c'est à la fois τὸ αἰτιατόν et τὸ αἴτιον. Mais ψόφος est bien la θέσις à partir de laquelle celui qui définit va s'élever vers la cause, πυρὸς ἀπόσβεσις. — Cette différence de la θέσις et de l' ὑπόληψις n'est donc qu'une différence dans le point de départ de l'opération mentale, et il ne semble pas qu'on puisse y voir, avec Rodier (Traité de l'Ame II, 193), une différence de la position des termes ou de leur ordre de succession dans l'énonciation verbale. En effet, dans le syllogisme logique, le moyen-cause occupe la seconde place, puisque ce syllogisme se fait dans la première figure. Or dans cette figure le moyen est sujet dans la majeure et, d'après le mode d'énonciation adopté par Aristote, c'est le sujet qui occupe la seconde place (cf. Wz II, 381, 387); il reste vrai d'ailleurs que le moyen est premier en tant que ἀρχὴ συλλογισμοῦ. Si donc θέσις s'appliquait à la position même des termes, il n'y aurait plus de différence à ce point de vue entre la démonstration et la définition causale, car, dans les deux cas, le premier terme apparu dans l'énonciation verbale, ce serait le majeur-effet „bruit", ou „bruit de tonnerre". Enfin, si tel était ici le sens de θέσις, Aristote n'aurait-il pas écrit θέσει τῶν ὅρων?

[50]) πτῶσις, c'est tout accident de l'expression verbale correspondant aux modifications de la pensée. Ce mot désigne à la fois les diverses flexions des substantifs, des adjectifs, des verbes et aussi (An. pr. I, 26, 42 b, 30; cf. Wz I, 329 s. med.; Bz Ind. 659 a, 22 sqq.) ce que les interprètes ont appelé τρόποι, c'est à dire les modes du syllogisme. L'expression mode d'exposition traduira assez exactement le sens présent de πτῶσις.

rendues distinctes par le discours et forment d'ailleurs une série continue (συνεχής). La définition causale forme au contraire une énonciation unique, et cependant elle condense dans cette unité apparente une complexité identique à celle que l'autre nous rend manifeste. Elles diffèrent donc l'une de l'autre par la forme verbale, par le mode de l'énonciation, πτώσει [51]), ainsi que par la modalité de l'opération mentale correspondante.

§ 30. Ainsi le syllogisme logique a ceci de commun avec la définition la plus parfaite qu'il indique la cause du fait ou, en d'autres termes, son essence. C'est même à ce titre qu'il est appelé logique: l'essence ou la quiddité, c'est en effet pour Aristote une cause logique, c'est à dire dont la causalité réside en ce qu'elle est le λόγος ou la notion de la chose. En outre, tandis que, dans une vraie démonstration, on prétend non pas démontrer la substance, mais prouver qu'un attribut appartient réellement à un sujet, dans le syllogisme logique on s'efforce de donner une démonstration de la substance. Mais une telle démonstration est impossible, car elle devrait partir de cela même qu'il s'agit de démontrer et ne serait qu'une pétition de principe. On devra donc se contenter d'en donner une sorte de démonstration, qui n'est même, à dire vrai, qu'un moyen de la rendre manifeste. Or, pour cela, nous n'avons qu'un moyen, sauf quand il s'agit d'essences indivisibles: c'est de séparer la forme ou la quiddité et, en la prenant comme moyen-terme, de conclure relativement à la matière et au sujet [52]).

[51]) C'est à dire par la façon dont πίπτουσι πρὸς ἀλλήλους οἱ ὅροι (cf. Alex., An. pr. 287, 33 sqq. Wallies; Top. 103, 30—104, 6, 197, 17—31 Wallies), ou dont πίπτει ὁ ὁρισμός (cf. An. pr. I, 36, 49 a, 5). L'interprétation que j'ai suivie est inspirée par la remarque du scoliaste anonyme que j'ai rapportée plus haut (Schol. 245 b, 36—41, voir n. 45 s. fin.) à propos de la différence selon la θέσις, et dont j'ai contesté l'application probablement vicieuse.

[52]) Voir tout ce qui précède, à partir du § 25. Sur la question de l'impossibilité de démontrer l'essence et sur la mesure dans laquelle le syllogisme logique peut être considéré comme fournissant une telle démonstration, voir en particulier An. post. II, 3—8 et aussi 9, 10. Le τί ἐστι ne se connaît pas par la démonstration; mais il n'en est pas moins vrai qu'on ne peut connaître sans démonstration le τί ἐστι, qui a sa cause en dehors de lui-même, en tant précisément que la forme est considérée alors abstraitement et à part de l'essence. A ce sujet Aristote renvoie (93 b, 20, fin du ch. 8) à ce qu'il a dit ἐν τοῖς διαπορήμασιν. Wz II, 397, indique une référence au ch. 3. Mais cette expression, dans l'usage d'Aristote, s'applique toujours au livre B de la Métaphysique, et, en dépit des difficultés chronologiques qu'on pourrait être tenté de soulever, il faut penser qu'il en est

Il s'ensuit que la question posée a le même sens à l'égard de la définition causale et du syllogisme de l'essence, car se demander ce qu'est une chose et se demander quelle est la raison d'être de cette chose, ce sont deux ordres de problèmes étroitement liés et qui consistent, l'un et l'autre, à se demander quel est le moyen ou à se demander quelle est la cause, ce qui revient au même; or se demander quelle est la cause, c'est se demander quelle est l'essence de la chose. Mais à cette question identique on peut, nous l'avons vu, répondre de deux manières différentes. Ou bien on prend pour donnée initiale l'effet que l'on rattache à sa cause et ainsi, dans une seule proposition, on exprime simultanément la matière et la forme de la chose; telle est, quant au point de départ et quant au mode, la définition causale. Dans le cas du syllogisme logique, inverse est la démarche de la pensée: le principe d'où l'on part, c'est ici non plus l'effet, mais la cause et l'on énonce distinctement, d'abord la relation de la cause avec la propriété ou puissance, c'est à dire avec l'effet, puis la relation du sujet en question avec la cause, de manière à faire apparaître enfin la relation de cette propriété, c'est à dire de l'effet, avec le sujet. Par conséquent ce qui se trouvait, avec la définition causale, condensé dans l'unité d'une même proposition, se présente maintenant développé sous la forme d'une démonstration continue. L'analyse en a découvert les diverses articulations; le syllogisme les lie entre elles par une déduction régulière.

§ 31. D'autre part, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de rattacher une matière, qui est effet, à sa forme, qui est cause. La différence quant à l'ordre dans lequel on énonce cette relation, dans la définition causale ou dans le syllogisme logique, n'en modifie pas la nature essentielle, et la quiddité nous apparaît toujours comme étant, pour chaque chose, cause de la matière. Or ce n'est pas n'importe quelle matière qui convient ni à n'importe quelle forme, ni à telle forme particulière (cf. De An. 1, 3, 407 b, 25 sq.); mais une certaine matière est déterminée par une certaine forme et c'est précisément cette détermination qui constitue la relation de cause à effet. Ce que nous venons de dire complète également nos remarques antérieures (voir §3) sur le rapport qui existe entre l'opération syllogistique et l'opération causale. Le syllogisme logique démontre l'essence à l'aide

---

bien de même ici; voir en effet B, 2, 997 a, 30—32. Bz dans l' Index omet de signaler ce renvoi (98 a, 12 sq.); cf. cependant 187 b, 41.

d'une autre essence, ou, plus exactement, l'essence matérielle (expression que la terminologie d'Aristote autorise, puisque οὐσία peut signifier la matière, et que le τί ἐστι c'est de préférence l'élément générique et matériel de la définition) à l'aide de l'essence formelle (cf. § 27 s. med.). Le moyen-cause est en effet, nous le savons, l'essence propre et la quiddité du majeur et du mineur, c'est à dire de l'effet lui-même et de son substratum (cf. § 5 s. fin. et n. 10, § 25 s. fin. et § 26 s. med.); or il possède le majeur comme attribut et est à son tour attribut du mineur; il permet donc de passer nécessairement de la forme à la matière et de rapporter avec certitude l'effet à son substratum. Enfin, on l'a vu (§ 4—7), quel que soit le genre de causalité sur lequel porte le raisonnement, c'est toujours par l'essence formelle que l'on conclut sur l'effet relativement au sujet. Ainsi se trouve pleinement expliquée, sinon justifiée, la célèbre formule: „Il en est [dans les générations artificielles ou naturelles] comme dans les syllogismes: c'est la substance formelle qui est le principe de tout; les syllogismes partent en effet de l'essence de la chose; or c'est aussi le cas des générations artificielles et il en est semblablement encore dans celui des générations naturelles.“ (Metaph. Z, 9, 1034 a, 30—33; cf. § 2 s. fin.) L'effet s'ensuit de sa cause comme la conséquence d'un principe. Dans toute chose, dans une éclipse de lune par exemple, il y a des propriétés fondamentales et immédiates, celles qui constituent l'essence et la font connaître; à ces propriétés se rattachent d'autres propriétés qui sont médiates et dérivées des premières; cet ordre de dérivation, cette hiérarchie des attributs se traduit dans le syllogisme (cf. § 25). Quand celui-ci est parfait et véritablement démonstratif, il y a convenance exacte du moyen avec le majeur et avec le mineur, et leur équivalence exprime précisément l'unité réelle de la substance, l'harmonie fondamentale de ses propriétés constitutives, matérielles et formelles. L'effet est une puissance que la cause actualise, on l'a déjà vu (§ 27); or l'acte et la puissance ne sont pas deux choses distinctes, mais une seule et même chose, envisagée là comme puissance réalisée, ici comme tendance inachevée et possibilité de réalisation [53]).

---

[53]) Sur l'ensemble de ce développement voir An. post. II, 16, 98 b, 32—38 (fin du ch.). Aristote vient de montrer que, si l'effet est donné, il est nécessaire sans doute qu'il y ait une cause, mais non que la cause existe dans sa totalité. D'où il suit qu'une telle conclusion ne peut suffire, si on veut obtenir une démonstration vraiment scientifique (cf. § 11). C'est pourquoi, si la question qui fait l'objet de

§ 32. A vrai dire, Aristote, on le sait, admet d'autres causes que la forme, à savoir la matière, le moteur et la fin: il va même jusqu'à déclarer que les vraies causes prochaines, c'est la matière et le moteur. Nulle part, peut-être, il ne s'explique à ce sujet avec plus de clarté que dans un passage de la Métaphysique, Λ, 5 (1071 a, 17—29). Toutes les causes, dit-il, ne peuvent pas être prises comme des universaux. Les causes prochaines de chaque chose sont, d'une part, ce qui est immédiatement en acte telle chose déterminée, c'est à dire le moteur prochain, et, d'autre part, ce qui est en puissance cette même chose (ἄλλο ὃ δυνάμει a, 19), c'est à dire la matière. Or ces deux causes ne sont pas des universaux; car c'est le particulier qui est cause du particulier et chacune de ces causes est particulière, en tant que cause d'une chose particulière. En effet l'homme en général serait cause d'un homme en général. Mais il n'y a pas d'homme en général: c'est Pélée qui est cause d'Achille, votre père qui est cause de vous. B en général serait cause de la syllabe BA en général; mais c'est ce

---

la démonstration (τὸ πρόβλημα) doit être universelle, la cause, c'est à dire le moyen, doit être prise aussi dans toute son extension puisqu'elle est le principe de la démonstration, et elle doit appartenir également à ce dont elle est la cause, c'est à dire au majeur, puisque c'est l'objet de la démonstration. Le moyen exprime en effet la quiddité du majeur (99 a, 3 sq.; cf. n. 10). Par conséquent il doit y avoir, dans tous les cas, équivalence entre le moyen et le majeur, de telle sorte que la cause et ce dont elle est la cause puissent se réciproquer. Ainsi par exemple la notion „avoir des feuilles caduques" est déterminée universellement, quand bien même elle comporterait une diversité d'espèces, — et pour telles choses universellement, soit pour toutes les plantes, soit pour telles espèces de plantes. Pourquoi les arbres perdent-ils leurs feuilles? Si c'est à cause d'une coagulation de l'humide, et que tel arbre perde ses feuilles, il faut bien que la coagulation existe, et, si la coagulation existe, non pas pour n'importe quelle chose, mais pour l'arbre, la caducité des feuilles existe aussi. — Il faut bien en effet que le moyen convienne exactement aussi à ce à quoi convient le majeur et qui est le sujet de la démonstration: il ne s'agit pas, par exemple, de l'humidité du fleuve, mais de celle de l'arbre à feuilles larges (Paraphr. Riccard.; Marg. Par. 1917; Prodr.; cf. Wz I, 66; II 425). Il ne doit donc y avoir dans une véritable démonstration qu'un seul moyen qui représente la vraie cause en vertu de laquelle existe, à titre d'effet, telle propriété dans un sujet déterminé, et ce moyen-cause, principe de la démonstration, doit pouvoir, dans une démonstration nécessaire, se réciproquer avec le majeur-effet, objet de la démonstration. Toutefois il ne faut pas oublier la réserve faite plus haut (b, 16—24, cf. § 23): toute démonstration qui, en vertu de cette réciprocité, prendra l'effet comme moyen-terme reste inférieure à l'autre qui, seule, nous fournit la raison d'être de la chose et démontre l'effet.

B que voici qui est cause de la syllabe BA en particulier. Or ces deux causes, l'une, le moteur prochain, l'autre, la matière prochaine, sont toutes deux particulières. Mais il est vrai qu'il y a encore d'autres causes, qui sont les formes des substances [54]). Or les causes des choses qui n'appartiennent pas au même genre, poursuit Aristote, rappelant une discussion antérieure (1070 b, 16—21), sont diverses et ne sont les mêmes que par analogie. Mais, bien plus, la même diversité se rencontre entre les causes des choses qui font partie de la même espèce; sans doute ces causes ne diffèrent pas spécifiquement, mais elles sont autres cependant pour chaque chose, non seulement quant à la matière et au moteur, mais aussi quant à la forme elle-même, de sorte que les causes ne sont identiques que par analogie, et seulement si, au lieu d'être envisagées par rapport à des choses particulières, elles le sont universellement (τῷ καθόλου λόγῳ a, 29) [55]).

Dans le développement qui précède, Aristote s'attache surtout à montrer que telle chose particulière s'explique par une cause motrice particulière, qui en est la cause prochaine. Ailleurs (An. post. II, 18 en entier, 99 b, 9—14) il fournit une démonstration analogue en ce qui concerne la matière, et cette démonstration est d'autant plus intéressante qu'il s'agit cette fois d'expliquer, non pas une chose concrète particulière, mais bien une propriété, qui, particulière à plusieurs espèces, n'en est pas moins, à ce titre même, une sorte d'universel. C'est donc à titre d'universel que la matière va nous apparaître ici comme cause prochaine d'une chose particulière. Quand on envisage distinctement plusieurs espèces, explique Aristote, et qu'il y a plusieurs moyens, plusieurs causes par conséquent, on peut se demander

---

[54]) Et celles-ci peuvent être des universaux. J'ai adopté pour cette dernière phrase l'interprétation du Ps. Alex. qui, après les mots ἔπειτα εἴδη τὰ τῶν οὐσιῶν (a, 24), sous-entend αἴτιά ἐστι: „πρὸς δὲ τοῖς εἰρημένοις αἰτίοις εἰσὶ καὶ ἄλλα αἴτια καὶ ἄλλαι ἀρχαί· ταῦτα δέ ἐστι τὰ εἴδη τῶν οὐσιῶν" (684, 19 sq. Hayd. 657, 25—27 Bz). Bonitz au contraire comprend que, pour savoir s'il faut ou non considérer les causes comme des universaux, il faut examiner si ces choses sont d'espèces diverses. Après les mots cités plus haut, il faudrait sous-entendre ὁρᾶν δεῖ, cf. a, 17. — La transposition proposée par Christ ad a 18 sq. ne paraît pas suffisamment justifiée.

[55]) Sur cette dernière expression, cf. Bz Ind. 434 a, 28 sqq. — On peut rapprocher de ce passage un autre morceau de la Métaph. Z, 8. 1033 b, 19—34. Voir mon livre sur la théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, p. 59, n. 63.

quelle est la véritable cause qui permet de conclure relativement à ces diverses espèces. Est-ce la cause représentée par le moyen qui est mis en relation immédiate avec l'attribut universel, c'est à dire avec le majeur? Ou bien est-ce la cause représentée par le moyen qui est, de même, en relation immédiate avec le mineur, c'est à dire avec chacune des espèces? Il est évident, répond Aristote, que la cause, c'est le moyen qui est le plus voisin de chacun des sujets dans lesquels s'exerce l'action de cette cause. C'est bien là en effet ce qui fait que le terme initial de la démonstration, celui qui se présente le premier à notre expérience, c'est à dire le mineur, est contenu dans le terme universel, c'est à dire dans le majeur. Ainsi, pour reprendre un exemple précédemment employé par Aristote [56]), la cause en vertu de laquelle la vigne et le figuier perdent leurs feuilles, c'est qu'ils sont des arbres à larges feuilles. Or expliquer ainsi, c'est expliquer par la matière. D'une part en effet la cause prochaine de la présence, dans le figuier et dans la vigne, de la propriété d'avoir des feuilles caduques, c'est qu'ils sont des arbres à larges feuilles. Mais, d'autre part, c'est là précisément le genre auquel appartiennent la vigne et le figuier, et le genre, on le sait, représente la partie matérielle de la définition de chaque chose (pour les références, voir § 27, deuxième alinéa s. fin.). Si, au contraire, on expliquait par la coagulation de la sève au point d'insertion de la feuille, on aurait une cause trop éloignée par rapport aux cas particuliers dont il s'agit; car elle convient universellement à tous les arbres qui ont la propriété de perdre leurs feuilles, propriété dont elle exprime la quiddité; mais elle n'explique nullement que la vigne et la figuier soient dans ce cas, ni pourquoi ils possèdent s p é c i - a l e m e n t cette propriété. On l'expliquera au contraire en rattachant ces espèces à leur genre prochain. On pourra d'ailleurs obtenir ensuite une explication plus complète, mais aussi moins prochaine, en indiquant la cause en vertu de laquelle la propriété dont il s'agit appartient au genre.

En résumé le moteur et la matière nous fournissent des principes d'explication plus prochains que la forme. En ce qui concerne la matière, elle est cause en un double sens, cause particulière en tant qu'elle est en puissance ce que la chose particulière est en acte, cause

---

[56]) 17, 99 a, 23 sqq. C'est ce que font T h e m. (I, 99, 5 sqq. Sp.) et l'auteur de la p a r a p h r. R i c c a r d., ap. Wz I, 67; cf. Wz II, 428. Voir aussi § 23 s. in. et § 33.

aussi à titre d'universel, mais en tant que genre prochain par rapport aux espèces qui rentrent immédiatement dans ce genre. On comprend donc que la causalité de la partie formelle de l'essence à l'égard de sa partie matérielle apparaisse à Aristote comme une causalité moins directe: en l'appelant logique, il veut dire alors qu'elle est très générale et en quelque sorte mal adaptée, en raison de cette extrême généralité, à ce qu'il s'agit précisément d'expliquer.

§ 33. Cependant cette façon de voir n'est pas fondamentale, et, malgré les apparences contraires, l'intellectualisme ne perd rien de son autorité sur la pensée d'Aristote. Nous l'avons vu (§ 4—7, 31 s. med.) se servant de la distinction même des quatre espèces de causes pour prouver que la cause formelle explique toujours l'action des causes qui ne sont pas elle. Il y a plus: alors même qu'il déclare que la cause la plus prochaine de telle ou telle propriété d'une espèce, c'est le genre auquel elle appartient immédiatement, il reconnaît cependant (An. post. II, 17, 99a, 1—29) qu'il y a une cause supérieure qui explique précisément que le genre possède cette propriété: la vigne et le figuier perdent leurs feuilles, parce que ce sont des arbres à larges feuilles; mais pourquoi les arbres à feuilles larges sont-ils des arbres à feuilles caduques? C'est parce que, au point d'insertion de la feuille, il se produit en hiver une coagulation de la sève. Nous nous trouvons là en présence d'une véritable cause formelle, qui, comme nous l'avons vu dans d'autres exemples, se confond avec la quiddité même ou l'essence propre de la chose. Dans ce cas seulement il y a, sinon toujours démonstration scientifique, du moins démonstration. Comment, demande Aristote, un seul et même effet pourrait-il ne pas dépendre d'une seule et même cause dans tous les sujets où il se rencontre, mais ici d'une cause et là d'une autre? Si ce qui fait l'objet de la démonstration, à savoir le majeur, est démontré universellement ou comme étant un attribut nécessaire et immédiat du sujet, c'est à dire du mineur, il est impossible qu'il y ait plusieurs causes (cf. § 9); car le moyen exprime la quiddité du majeur, et par conséquent celui-ci le possède universellement, ou, en d'autres termes, la cause (le moyen) appartient nécessairement et immédiatement à l'effet (le majeur). Il est donc nécessaire qu'il n'y ait qu'une seule cause. Si, au contraire, on tentait de procéder d'une façon tout accidentelle et en prenant pour principe de la démonstration un moyen qui n'exprime pas la quiddité du majeur, alors on aurait à vrai dire mis la main non pas

sur une cause, mais sur un simple signe qui n'est pas lié nécessairement et immédiatement au majeur (κατὰ σημεῖον[57]) ἢ συμβεβηκός 1 a. 3) et alors il serait possible qu'une même chose dépendît, en plusieurs sujets, de plusieurs causes, et, par conséquent, qu'il y eût plus d'un moyen. Or il convient, sans doute, d'examiner le cas dans lequel le terme dont le moyen est cause (majeur-effet) et celui à l'égard duquel il est cause de la présence de l'effet à titre d'attribut (mineur-sujet) (οὗ αἴτιον καὶ ᾧ) sont liés l'un à l'autre par accident. Néanmoins ce ne sont pas là des questions auxquelles on puisse répondre d'une façon vraiment démonstrative et scientifique[58]). Mais, bien qu'on ne puisse considérer comme scientifique une telle démonstration, il n'en est pas moins vrai que le rapport du moyen-terme à l'égard des extrêmes y traduit toujours fidèlement le rapport des extrêmes entre eux dans la conclusion (cf. § 12). Or ce qui caractérise à cet égard la démonstration véritable, c'est l'interdépendance mutuelle des termes et la possibilité de réciproquer exactement entre eux la cause, ce dont elle est la cause et ce dans quoi elle est cause, c'est à dire le moyen, le majeur et le mineur. Si le moyen est, comme il doit être, à l'égard du majeur dans le rapport de la définition au défini, le moyen est équivalent au majeur. Considérons maintenant le mineur: il faut qu'il soit équivalent au majeur comme le moyen l'est au majeur. Or il a sans doute moins d'extension que le majeur, quand on le considère dans chacune des parties qui en constituent l'extension totale. Mais, en revanche, dès que ce même mineur est pris dans la totalité de son extension, il est équivalent au majeur. Ainsi, par exemple, ce majeur „la somme des angles extérieurs d'une figure vaut quatre droits" a plus d'extension que tel mineur particulier, soit triangle, soit carré: mais il est équivalent au mineur pris universellement, car ce mineur universel, c'est toute figure qui, étant rectiligne, a la somme de ses angles extérieurs égale à quatre droits (cf. An. post. I, 24, 85 b.

[57]) Sur le sens de σημεῖον, voir An. pr. II, 27; An. post. I, 6, 75 a, 28—37 (fin du chap.); Soph. El. 5, 167 b, 5 sqq.; Rhet. I, 2, 1357 a, 32 sqq.; Trendel., Elem. log. §37, p. 115—120 (ed. VIII). Cf. τεκμηριώδης συλλογισμός, n. 30.

[58]) a, 5 sq.: οὐ μὴν δοκεῖ προβλήματα εἶναι. Je suis l'interprétation de Wz II, 426: „... a vera scientia talia [τὰ κατὰ συμβεβηκός] quaerere alienum est. ... προβλήματα, intell. ἀποδεικτικά, agitur enim de vera demonstratione." De même chez les commentateurs, Them. qui donne de bons exemples 1, 97, 20 sqq. Speng., Philopon (Schol. 249 b, 32 sqq.), paraphr. Riccard. ap. Wz I, 66. — Voir aussi supra § 13 et § 18.

38—86 a, 2). Or c'est précisément ce qu'exprime le majeur: le majeur est donc équivalent au mineur. Mais d'autre part le moyen donne la raison pour laquelle le majeur, dont il exprime la quiddité, peut être affirmé, et du mineur dans sa totalité, et de chacune des parties qui sont dans l'extension du mineur. De même, dans l'exemple donné au début de ce développement, on n'a pas véritablement expliqué la caducité des feuilles dans la vigne et dans le figuier, tant qu'on se contente du moyen qui nous est le plus immédiatement connu, à savoir que la vigne et le figuier sont des arbres à larges feuilles. Le mineur, la vigne et le figuier, avait alors moins d'extension que le majeur, la caducité des feuilles: mais il lui devient équivalent dès qu'on a reconnu dans la vigne et dans le figuier des arbres à larges feuilles. Quant à la raison même de cette équivalence, elle est trouvée lorsqu'on a découvert un nouveau moyen, qui est la cause primitive, à savoir la coagulation de la sève à l'endroit de l'œil de la plante: ce nouveau moyen en effet est la définition même de la quiddité du majeur, la caducité des feuilles, qui est lui-même équivalent au mineur pris dans toute son extension, le genre des arbres à larges feuilles. Nous pouvons donc conclure qu'il n'y a de démonstration véritable, ni par conséquent de science que celle dont la définition est l'instrument, et dans laquelle il y a équivalence de la cause avec son effet et avec les sujets où l'effet se produit. Expliquer par la partie matérielle de la définition, c'est donc en un sens donner une cause prochaine, mais seulement eu égard à l'insuffisance de nos recherches. La véritable explication, c'est celle qui se fait par la forme ou la quiddité, un seul et même moyen exprimant la quiddité du majeur et du mineur et fondant leur équivalence.

§ 34. Du reste Aristote ne se fait pas faute d'attribuer à la quiddité proprement formelle ce caractère de πρῶτον αἴτιον qu'il donne d'autre part à la matière et au moteur (voir en particulier § 27 fin [M e t a. Z, 17, 1041 b, 28] et n. 48). Sans doute ce n'est pas au même sens que ces diverses causes sont premières et immédiates. Les unes sont premières dans l'ordre historique de la génération ou de la connaissance dans le temps. L'autre est première quant à la nature essentielle des choses et selon l'ordre absolu des notions. Mais qu'est-ce à dire? Elle est première de cette façon, précisément parce qu'elle n'est pas une cause particulière, parce qu'elle est un principe universel du connaitre aussi bien que de l'être. Il est à peine besoin de rappeler en

effet que nous ne connaissons une chose que dans la mesure où nous en connaissons la quiddité ou la forme (voir par ex. Meta. Z, 6, 1031 b, 6 sq.), et, d'autre part, si c'est Pélée qui est cause d'Achille, ce n'est pas en tant que Pélée, mais bien en tant qu'il possède la forme de l'homme: la formule classique „c'est l'homme qui engendre l'homme" doit être entendue dans la plénitude de sa signification conceptualiste, ou même réaliste, et ce serait trahir la pensée d'Aristote que de chercher à en atténuer la portée: l'action de la nature est toute pareille à celle de l'art, la fabrication d'une chose ne s'explique que parce que la forme de la chose est déjà réalisée dans l'esprit de l'artiste; la génération d'un être, parce que la forme de cet être, ou son type spécifique, existe déjà dans son générateur. La causalité de la fabrication ou de la génération n'est au fond que l'imitation de la forme [59]).

§ 35. Que résulte-t-il donc de tout cela? Que la véritable cause est un universel. La forme en effet est un universel, et cela est vrai soit qu'on l'envisage en extension, ou bien en compréhension. Nous plaçons-nous au premier point de vue et considérons-nous la forme comme s'appliquant à une pluralité d'individus? Elle possède alors l'universalité en tant qu'elle est l'espèce dernière, l'essence de la chose, considérée à part de toutes les différences proprement individuelles [60]). Envisage-t-on d'autre part la forme dans sa compréhension seule et toute pluralité mise à part? Elle signifie encore l'universel, en ce qu'elle est l'essence non individuelle, mais pure et dégagée de toute matière: l'universel véritable, qui est objet de la définition, c'est la quiddité identique à la forme [61]). En vain Aristote voit-il dans la

---

[59]) Sur la formule ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. voir mon livre sur la théorie platon. des Idées et des Nombres d'après Ar., n. 63 (p. 59 sq.), p. 61 sq. et n. 67, p. 89 et n. 97, p. 557 et n. 513. Sur l'interprétation de cette formule, voir principalement 110—114, 116 sq. Cf. Hamelin, Elém. principaux de la Représentation p. 242.

[60]) Metaph. Z, 8, 1034 a, 5—8 (fin du ch.); 12, 1038 a, 25 sq.; I, 9, 1058 b, 5—10 sqq.; B, 3, 998 b, 28 sq.; Δ 10 1018 b, 1—8 (fin du ch.) et al.

[61]) Metaph. Z, 10, 1035 b, 31—1036 a, 2: il y a, dit Aristote, des parties de la forme (j'appelle forme la quiddité) et des parties du composé constitué par la forme et par la matière elle-même. ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τῶν καθόλου .... cf. 11 début, 1036 a, 28 sq.: τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός. Δ, 6, 1016 b, 1—6. Aristote s'exprime au sujet de la forme qui n'est pas τόδε τι, mais τοιόνδε, exactement dans les mêmes termes que au sujet de l'universel (compar. Meta. Z, 8, 1033 b. 21—23 avec 13, 1039 a, 1, 15 sq.). Voir cependant la note suivante.

forme l'essence propre de chaque chose; il n'en est pas moins vrai que, si la matière est ce qui individualise, la forme ne peut jamais être l'individualité même, mais, au plus près de l'individu, la dernière différence spécifique [62]), c'est à dire encore un universel. Au reste il n'y a de démonstration véritablement scientifique que celle dans laquelle le moyen convient universellement au majeur et au mineur: dans le cas même où le mineur, c'est à dire le sujet, comportant une diversité spécifique, il y aurait pareillement une diversité spécifique dans la cause, il n'y en aurait pas moins une cause universelle qui rendrait compte de ce qu'il y a de commun dans cette diversité (cf. § 9, 11, 12, 32 [deuxième partie], 33). Mais, dit Aristote, ces causes ne sont identiques que par analogie (Metaph. Λ, 5, 1071a, 17—29, principalement 24—29, cf. § 32). Qu'importe? Les diverses causes spécifiques ne sont-elles pas elles-mêmes des causes universelles et non des causes individuelles? Elles ne diffèrent de la cause supérieure que par le degré de leur universalité. Or ce qui fait à l'égard de chaque espèce ou à l'égard de leur totalité que le moyen est véritablement cause, c'est qu'il exprime l'essence totale du majeur (cf. § 33). Autrement il n'y aurait connaissance scientifique, ni de la cause, ni de l'essence de la chose sur laquelle porte la recherche. Supposons en effet que nous connaissions en même temps par la sensation et le fait à expliquer et la cause de ce fait; que, par exemple, étant placés au-dessus de la lune, nous voyions la terre s'interposer entre elle et le soleil. Or dans un cas de ce genre nous ne trouvons rien de plus qu'une simple constatation du fait, et la connaissance de la cause n'y est en aucune façon une connaissance explicative et scientifique, mais seulement le point de départ d'une telle explication. Que faudrait-

---

[62]) Voir principalement Metaph. Z, 8, 1033b, 22 et Cat. 5, 3b, 18—21 (cf. Metaph. Z, 11, 1037b, 3 sq.). C'est pourquoi, selon qu'il attribue la véritable réalité substantielle à l'individu ou bien à la quiddité (sur l'amphibologie du mot „substance“ dans la doctrine et dans la langue d'Aristote, voir mon livre déjà cité, p. 102 et n. 109), la forme est considérée par Aristote comme une substance seconde (Cat. 5, 2a, 15—19, b, 7) ou comme une substance immédiate et première (Metaph. Z, 6. 1031b, 31 sq.; 11. 1037b, 3 sq.): elle est même τόδε τι (ibid. Θ, 7, 1049a, 35; cf. M, 10, 1086b, 26; De An. II, 1, 412a, 8; De Gen. et Corr. I, 3, 318b, 32); enfin, il y a plus, au sein d'une même espèce, la forme diffère d'un individu à un autre (Metaph. Λ, 5, 1071a, 24—29: nous ne différons pas seulement, vous et moi, par la matière, mais aussi par le moteur et par la forme. Cf. § 32, début.)

il donc pour que cette constatation devînt une explication? Il faudrait que la connaissance ne résultât pas d'une simple sensation limitée à l'instant où elle se produit: il faudrait qu'elle fût universelle. La sensation ne nous fait pas connaitre le pourquoi. L'Universel, au contraire, explique les choses parce qu'il en exprime l'essence et que l'essence est la plus excellente et la plus réelle des causes[63]).

§ 36. Ainsi donc, pour Aristote, la cause est définitivement conçue comme identique à l'essence de la chose, en tant que forme ou quiddité, et, à ce titre, elle est un Universel. Par conséquent la tendance analytique l'emporte en fin de compte sur la tendance synthétique, le point de vue de la logique sur celui de l'expérience. Tout ce qui est a sa cause, parce qu'il serait absurde qu'une chose fût dépourvue de la raison d'être qui réside dans son essence même (cf. § 23 s. in.). Y a-t-il donc une raison qui justifie, du point de vue de la philosophie générale d'Aristote, la supériorité de la tendance analytique et logique? Jusqu'à présent en effet nous n'avons fait que constater cette supériorité, nous ne l'avons pas expliquée.

La forme, remarquons le tout d'abord, est à la fois cause particulière et cause universelle. Pour expliquer chaque chose particulière, il convient en effet de faire appel à la cause la plus prochaine. Mais cette cause elle-même s'explique à son tour par une cause supérieure qui est particulière par rapport à l'autre et cependant universelle relativement à ce qu'il s'agissait en premier lieu d'expliquer. Mais cette série de formes a enfin pour terme une forme qui, n'étant unie à aucune matière (c'est l'acte pur), n'a pas besoin d'être expliquée par une forme supérieure et pour laquelle, eu égard à sa qualité d'es-

[63]) Cf. An. post. II, 2, 90 a, 24—30 et I, 31, 87 b, 39—88 a, 2. Dans le premier de ces passages, Aristote semble admettre que, dans le cas où avec le fait nous connaîtrions la cause qui le produit, cette connaissance serait suffisante, au moins en ce sens qu'il n'y aurait pas besoin de chercher un moyen-terme servant à rendre compte du fait (cf. Eth. Nic. I, 2, 1095 b, 6 sq.). Mais, dans le second texte, il déclare formellement que, dans un cas de ce genre, il n'y aurait absolument pas connaissance du διότι, parce que l'Universel n'est pas objet de sensation. De là nous pouvons inférer, semble-t-il, que la véritable connaissance de la cause, c'est la connaissance de l'Universel, attendu que l'Universel est absolument ce qui explique les choses. Cf. O. Hamelin, Sur l'induction dans Année philos. X (1899), p. 41 sq.; Rodier, Tr. de l'Ame II, 495. Voir aussi § 8.

sence indivisible, la question de la cause ne se pose même pas (cf. n. 42). — Mais, dira-t-on, Aristote affirme expressément que la cause prochaine, c'est ou le moteur, ou la matière (cf. § 32). — Ne nous occupons pas du moteur. On sait que, bien qu'il soit composé de matière et de forme, son efficacité lui vient tout entière de la forme (cf. § 34 fin et n. 59). Quant à la matière, elle ne fournit qu'une explication apparente, soit qu'on l'envisage comme étant en puissance ce que la chose doit être en acte, soit qu'on la considère comme constituée par les caractères génériques. Dans le premier cas, elle n'est que pure indétermination, tant qu'on la prend en elle-même et tout à fait indépendamment de tout rapport avec la forme qu'elle doit recevoir [64]). Au second sens il en est encore de même. Sans doute le genre „arbres à feuilles larges“ peut bien être appelé matière par rapport au figuier et à la vigne; mais c'est seulement si on envisage par abstraction la puissance, indépendamment de sa réalisation dans une forme déterminée. En réalité les caractères génériques sont inséparables de l'unité de la définition; ils font partie intégrante de la notion de l'espèce. D'ailleurs cette matière elle-même contient, à titre d'élément formel, la détermination: „à larges feuilles“, car c'est une forme par rapport à la notion d'arbre qui perd ses feuilles, et elle en exprime la quiddité. A son tour cette forme devient matière par rapport à la forme qui la définit et la détermine: „arbres dont la sève se coagule en hiver au point d'insertion de la feuille“. Par conséquent, même lorsque, en apparence, on explique par la matière, la vraie cause, c'est toujours la forme (cf. § 34 début). Or la forme, c'est, nous le savons, la notion ou la quiddité de la chose. Il n'est donc pas surprenant que le problème de la recherche de la cause soit essentiellement pour Aristote un problème logique et que toutes les questions particulières qu'il comporte soient traitées par lui comme s'il s'agissait proprement de relations logiques entre des concepts [65]).

---

[64]) Voir mon livre déjà cité, p. 184.

[65]) Les expressions des commentateurs grecs sont d'ailleurs très significatives. Themist. I, 69, 21 sq. Speng. (cf. 96. 22—27): .... ἐπὶ τῆς ἀποδείξεως τὸ μέσον αἴτιον ... μὴ τοῦ συμπεράσματος μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ πράγματος. Philop., Schol. 240 a, 2—5: ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις συλλογισμοῖς ὁ μέσος αἴτιος ἦν τοῦ συμπεράσματος, οὐ μὴν δὲ καὶ τοῦ πράγματος, ἐν δὲ τῷ ἀποδεικτικῷ συλλογισμῷ αἴτιός ἐστι καὶ τοῦ συμπεράσματος καὶ τοῦ πράγματος. Il fait en outre remarquer, contrairement à l'opinion d'Alex., lequel invoquait à ce sujet l'autorité de Theophr., que l'objet propre du livre II des Seconds

D'autre part, dans l'Aristotélisme, tout le réel est constitué par un enchainement et une hiérarchie de formes. Elles se commandent en quelque sorte les unes les autres, en ce sens que chacune est plus précise en ses déterminations et, par conséquent, plus complètement intelligible que celles qui sont au-dessous d'elle. Le terme de cette hiérarchie, c'est la forme pure, qui est le déterminé même, par opposition à l'indéterminé de la puissance. C'est à la fois l'intelligible par excellence et l'intelligence tout en acte. En elle réside donc le principe suprême de l'explication des choses; non seulement toutes les choses sont suspendues à cette chose qui seule est par elle-même; mais, bien plus, comme aucune d'elles n'est que par sa forme et que toutes les formes sont en acte dans cet intellect essentiellement actif, il s'ensuit que tout ce qui fait la réalité des choses, tout ce qui en est la raison d'être et la cause se trouve véritablement contenu dans cette cause dernière [66]. L'ordre logique des concepts est pour la pensée

---

Anal. n'est pas exclusivement d'exposer une théorie de la définition, mais de montrer comment le moyen ἐστὶν αἴτιος τοῦ πράγματος (Sch. 240 b, 1—18). Theod. Prodr. (ap. Wz I, 53, l. 9 sqq.) parle de même et observe avec beaucoup de vérité (ce qui concilie les deux opinions en présence sur le but de l'ouvrage): μάλιστα δὲ περὶ τοῦ ὁριστικοῦ αἰτίου διαλαμβάνει, ἐπεὶ καὶ τοῦτο τῶν αἰτίων τὸ αἰτιώτατον . . . (cf. Sch. marg. Par. 1917, Schol. Br. 240 a, 47 sqq.). En effet, lisons-nous ensuite, la cause matérielle, qui est par elle-même l'indéterminé et le non-organisé, est déterminée et organisée par la cause formelle; la cause efficiente n'est pas, comme la forme ou la définition, immanente à la chose produite; enfin, tandis que la cause formelle est coexistante et innée à la chose, la cause finale se produit seulement après elle. Au reste, remonter ainsi des effets aux causes, c'est à dire du composé au simple, c'est l'objet propre de l'Analytique (cf. Alex., An. pr. 7, 11 sqq. Wallies; Philop., Sch. 240 a, 28 sqq.; Wz Org. I, 366 sq.; Trend., El. log., Adnotata s. in. [p. 47 sq. ed. VIII]; Zeller, Ph. d. Gr. II 2³, 186, 6, 7), tandisque l'objet de l'Apodictique est de descendre des principes aux conséquences, des causes aux effets. — Voir en outre Trendel., El. log. § 63 (ed. VIII, p. 155, 1); Log. Unters.³, p. 31; Zeller II 2³, 251 sqq.; Rodier, De l'âme II, 9 sq., 22—24, 490. Zeller dit excellemment p. 256: „. . . da die wissenschaftliche Ableitung eben in der Angabe der Ursachen zu bestehen hat, da somit jeder weitere Artunterschied eine weiter hinzutretende Ursache voraussetzt und jede solche einen Artunterschied begründet, so müßte dieses logische Gebäude der realen Abfolge und Verkettung der Ursachen genau entsprechen."

[66]) Voir principalement le remarquable passage de Metaph. Λ, 10 (début), 1075 a, 12—24, et surtout a, 16—19. Les sphères célestes et leurs moteurs, qui sont des formes séparées, forment une hiérarchie, ibid. 8, 1073 a, 26—b, 3; De coelo II, 10 tout entier (cf. Simpl., ad loc.); 12, 292 a, 20—28;

le symbole de l'ordre réel des essences ou des formes et celui-ci, à son tour, n'est rien autre chose que l'ordre même des causes. Si la forme suprême est appelée Dieu, nous pourrons caractériser cette construction métaphysique en disant que c'est un théisme logique. Mais si l'on songe d'autre part combien ce Dieu, bien qu'il soit un individu, est loin de posséder l'activité causale d'une réelle et vivante personnalité, on serait alors plutôt tenté de se servir d'une autre dénomination: y a-t-il aucun système auquel, par le fait même de sa doctrine de la causalité, le nom de panlogisme convienne, sinon mieux, du moins aussi bien qu'à celui-là?

§ 37. En terminant, il ne sera peut-être pas sans intérêt de comparer la conception aristotélicienne de la causalité, telle que je viens d'essayer de la définir, avec les critiques dirigées par Aristote contre la doctrine de son maître relativement au même problème. La théorie

---

b, 25—293 a, 2. Le terme premier, qui commande toute cette hiérarchie, est une pure forme, sans puissance ni matière, Metaph. Λ, 8, 1074 a, 35 sq.; 7, 1072 a, 24—26; b, 7 sq., 10 sq.; 13, 1073 a, 6 sq.; cf. Phys. VIII, 10 (fin), 267 b, 17—26 (Bz Ind. 390 b, 40 sqq.). C'est un Intellect entièrement actuel et le lieu même des Intelligibles, qui sont l'objet éternellement actuel de sa pensée (Λ, 7, 1072 a, 30 sq.; b, 18—24). Cette forme suprême, étant dépourvue de toute puissance, est transcendante: le bien du monde, comme celui d'une armée, doit, plus encore que dans l'ordre, être dans celui qui, extérieur à cet ordre, en est le principe en sa qualité de chef. (Met. Λ, 7, 1073 a, 3—5; 8, 1074 a, 35 sq.; 10 début, 1075 a, 12—15; 6 tout entier; K, 2, 1060 a, 12 sq.; 7, 1064 a, 33—36; Phys. VIII passim, etc.); toutes les choses sont suspendues à ce premier principe (Λ, 7, 1072 b, 13 sq.; cf. Γ, 2, 1003 b, 16 sq.) et en expriment la nature d'une façon plus distincte ou, au contraire, plus obscure (De Coelo I, 9, 279 a, 28—30). Il est, sous tous les rapports, la cause fondamentale: en tant que cause formelle, puisqu'il contient en lui tous les Intelligibles, c'est à dire toutes les formes, et qu'il est la forme suprême; — en tant que cause motrice, puisqu'il est le premier moteur, le moteur immobile du premier ciel (Λ, 7, 1072 a, 23, 25; b, 4, 9 sq.; 8, 1073 a, 26—30; 1074 a, 36—38; Phys. VIII, 6 (fin), 260 a, 17—19; De Coelo II, 6, 288 a, 33—b, 6; De Gen. et Corr. I, 3, 318 a, 1—5; II, 10, 336 b, 31—337 a, 1, 17—22); — en tant que cause finale, car il est le suprême désirable, le bien suprême vers lequel tous les êtres tendent comme vers leur fin (Meta. Λ, 7, 1072 a, 24—27, 34—b, 4; cf. a, 30—32 et De An. III, 10, 433 b, 15 sq.). On trouve dans les Ἀπορ. κ. λύσ. d'Alexandre un morceau où est bien exposé le rôle de la forme suprême comme premier intelligible, en tant qu'elle est éternellement actuelle et que, de sa propre nature, elle est le simple (I, 4, 7—26 Bruns; cf. Ps. Alex. in Metaph. 687, 1—22 Hayd., 660, 14—661, 2 Bz). Voir ma théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, p. 100 sq., 105 sq., 107 sq., 155—162 et la n. 172 I, 495 sq., 583 sq.

platonicienne de la causalité lui paraît insuffisante, parce qu'elle ne peut expliquer les choses autrement que par l'Idée: or les Idées, d'après Aristote, ne sont pas des causes suffisantes, ni de la génération ni du changement, en tant que ce sont précisément des causes formelles et non motrices, et, bien plus, elles sont plutôt des causes d'immobilité que des causes de mouvement [67]). Mais, au moins en ce qui concerne le premier point, il apparaît que la théorie aristotélicienne doit souffrir du même défaut; car elle ne nous offre pas d'autre moyen d'explication réelle et pas d'autre causalité véritable que l'essence conceptuelle ou la forme. Toutefois, tandis que cette doctrine de la causalité n'est, par rapport à l'idéalisme de Platon, le principe d'aucune incohérence, il n'en est peut-être pas de même pour la philosophie d'Aristote. Platon en effet n'hésitait pas à concilier dans l'Idée, qui est forme, l'Universel et l'Individuel [68]). Aristote déclare, au contraire, que le principe de l'individualité ne peut être que dans la matière [69]), c'est à dire dans ces possibilités indéterminées et contingentes qui s'opposent à la détermination de la forme. Dès lors il est pour lui bien difficile, étant donné qu'il a placé dans la forme toute causalité vraie, de rendre raison de l'existence des choses individuelles: de telles choses sont, en elles-mêmes, inexplicables. Ce qui fonde leur réalité véritable, c'est en effet leur forme; mais la forme est un universel (cf. § 35, s. in.). D'autre part, ce qui fait leur individualité, c'est leur matière; mais la matière est, par elle-même, irrationnelle et inintelligible. Il n'y a donc qu'une seule individualité qui soit intelligible et qui soit rationnelle: c'est la forme suprême, l'acte pur. Ici la forme fournit l'explication de l'existence individuelle et peut en être dite la cause véritable, parce que toute matière ou puissance fait défaut. Mais, partout ailleurs, la matière, en fondant l'individualité, la rend par cela même irrationnelle, inintelligible et, comme telle, véritablement dépourvue de cause. Que faut-il donc faire pour éviter que, dans toute chose individuelle, une partie de la chose soit, seule, véritablement expliquée, à savoir

[67]) Voir mon livre déjà cité, p. 73 sqq. et principalement p. 88—94; on y trouvera réunis tous les textes relatifs à la critique d'Aristote contre cet aspect de l'idéalisme platonicien.

[68]) Voir particulièrement Soph. El. 22 fin. 178 b, 36—179 a, 10; Metaph. M. 9. 1086 a, 32—35: cf. Z. 16. 1040 b, 27—29. Cf. mon livre, p. 34 sq. et la note 33.

[69]) Sur l'individuation par la matière, cf. Bz Ind. 786 a, 52 sqq.; Zeller, Ph. d. Gr. II 2³, 342 sq.

précisément la partie non-individuelle, parce que, seule, elle peut être rattachée à la causalité de la forme? Il faut admettre que la forme pouvant être, une fois et pour un être, le principe de l'individualité peut l'être d'autres fois, et pour tous les êtres. Les formes, ou les intelligibles, contenus dans la Pensée qui se pense elle-même, deviennent par là des individus et ont dans la distinction de leurs quiddités la raison même de leur individualité. Ainsi donc, dans l'Aristotélisme, la forme se trouve être principe d'individuation, en tant précisément qu'universel, et au moins à l'égard de l'Intellect divin et de ses objets[70]). D'autre part, pourquoi la forme des formes est-elle justement l'Individu suprême? Parce qu'en elle le rapport des formes est entièrement simple et nécessaire[71]). Par suite les autres substances individuelles dépendent de la substance première et se rapprochent d'elle dans la mesure où elles réussissent mieux à réaliser le simple et le nécessaire par l'entrecroisement des formes qui les constituent. La hiérarchie décroissante des individus se mesure donc par le progrès en eux de la complexité et de la contingence. Bref la philosophie d'Aristote comporte une conception de la causalité tout à fait analogue à celle qu'il a condamnée chez son maître: la relation causale apparaît alors en effet comme une participation plus ou moins confuse à des formes universelles, dont l'existence est en fin de compte une existence séparée, puisque l'Intellect, qui est le lieu de ces formes universelles, est luimême séparé[72]). Or on ne peut nier qu'une telle doctrine ne s'accorde au mieux avec la conception logique et analytique qu'Aristote s'est faite de la causalité.

---

[70]) La raison pour laquelle l'être en tant qu'être est à la fois individuel et universel est nettement indiquée dans Meta. E, 1 (fin du ch.), 1026 a, 23—32. Il s'agit de la question de savoir comment la philosophie première peut porter sur l'individuel, qui seul est réel, et en même temps avoir pour objet l'universel, ce qui est nécessaire pour qu'elle soit une science; mais, poursuit Aristote, s'il y a une substance immobile, cette substance est première, antérieure aux substances physiques, et il faut, à cause d'elle, qu'il y ait une philosophie première et il ajoute: καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. Mêmes idées, à peu près dans les mêmes termes, dans K, 7, 1064 b, 6—14 (cf. B, 6, 1003 a, 6—17 [fin du ch.] et K, 2, 1060 b, 20—23).

[71]) Aristote établit une équivalence entre l'en-soi, le simple et le nécessaire d'une part (Metaph. Δ, 5, 1015 b, 11—13; Λ, 7, 1072 b, 13; An. post. I, 6, 74 b, 6 sq., 75 a, 28—31; cf. 4, 73 a, 34—37), et l'universel d'autre part (An. post. I, 4, 73 b, 26—74 a, 3 [fin du chap.]; Metaph. Δ, 9, 1017 b, 35).

[72]) Voir mon livre déjà cité, p. 110 sq., 116 sqq., 196 sq.

Mais, d'un autre côté, il semble parfois s'être avisé, nous l'avons vu, que réduire la relation causale à une identité logique, comme celle qui constitue le syllogisme, c'est peut-être en donner la traduction la plus intelligible, mais à la condition toutefois de la simplifier d'une façon factice et d'en retrancher par abstraction tout ce qu'elle a d'individuel et de concret. Ainsi donc c'est parce qu'Aristote est préoccupé de se rapprocher de l'expérience qu'il abandonne, presque involontairement et à son insu, le point de vue logique pour représenter la causalité comme une relation synthétique. L'effet cesse d'être considéré comme contenu dans la cause; il apparait comme conditionné nécessairement par l'action de celle-ci. Ces modifications passagères de l'attitude d'Aristote prouvent du moins ceci: il a senti que, dans la causalité, il y a quelque chose qui ne se démontre pas, mais qui se constate, à savoir ce qu'il y a d'individuel dans la relation causale. A ce point de vue la matière et le moteur pourraient certainement fournir à Aristote un principe d'explication. Mais il faudrait d'abord pour cela que la matière ne fût pas indétermination pure; car alors toute détermination vraie ne peut venir que de la forme, et ainsi la matière, à la vérité, n'explique rien du tout. Il faudrait en second lieu que la cause efficiente, ou le moteur, ne se confondît pas avec la cause formelle ou avec la fin, identique elle-même à la forme.

En résumé il y avait chez Aristote le germe d'une interprétation positive de la causalité, qui, sans être purement formelle, restât néanmoins rationaliste. Je n'ai pas à examiner quelle serait la valeur de cette explication. Voici seulement ce que j'ai voulu montrer. D'une part, avec les tendances logiques de son idéalisme intellectualiste, Aristote ne pouvait trouver dans la matière et le moteur des principes positifs d'explication; une doctrine analogue à la participation platonicienne s'imposait donc à lui: l'effet existe parce qu'il reçoit en lui la forme de la cause ou les formes des diverses causes qui concourent à le constituer. D'autre part, en concevant la causalité comme une relation synthétique, en accordant à la matière et au moteur une puissance de détermination et une efficacité propres, Aristote a montré un sentiment très-net des exigences de la méthode expérimentale dans les sciences de faits; mais en revanche il était, par là même, en contradiction avec d'autres tendances qui, cela est indéniable, sont prédominantes dans sa philosophie.

X.

Demokrit und Platon.

Von

Ingeborg Hammer Jensen.

II.

Geht man davon aus, daß der Körper aus Punkten zusammengesetzt war, und nimmt an, daß es ihre Vereinigung war, welche Form und Eigenschaften hervorbrachten, wodurch der Körper entstand, und daß es bei der Teilung ins Unendliche folglich Form und Eigenschaften waren, die abgetrennt wurden, wird auch dies falsch, denn es heißt voraussetzen, daß eine Größe aus etwas entsteht, das keine Größe ist.

Und die Schwierigkeit wird größer, je mehr man sich klar macht, was es bedeutet, daß diese Punkte Existenz haben müssen, wozu jedenfalls Fähigkeit einen Raum auszufüllen und Bewegung (oder Nicht-Bewegung) gehören; wie verhalten sich die Punkte hinsichtlich dieser beiden Dinge? Punkte sind ja nicht etwas an sich, sie sind nur Grenze oder Berührung, sind folglich nur in oder mit etwas anderem gegeben; wenn nun das andere nicht ist, wie können sie dann diese beiden Bedingungen der Existenz haben?

Und weiter: zerschneidet man ein Stück Holz und setzt es wieder zusammen, wird man einen Körper derselben Eigenschaften und derselben Konsistenz bekommen, wie ehe man es zerschnitt. Dasselbe sollte nun geschehen, wenn man ein Stück Holz ins Unendliche teilte; angenommen aber, daß diese Teilung ins Unendliche vorgenommen ist, welche Eigenschaften werden dann beim Holze zu finden sein, außer der Fähigkeit geteilt zu werden? Wenn wirklich eine andere Eigenschaft [25]) sich findet, wie kann sie in Punkte aufgelöst

[25]) Statt: εἰ γὰρ καὶ ἔστι τι πάθος, ἀλλὰ πῶς εἰς etc. muß wohl: εἰ γὰρ καὶ ἔστι τι πάθος ἄλλο, πῶς εἰς usw. gelesen werden; ,,wenn es wirklich ein anderes πάθος als die Teilung gibt, wie . . . “ usw.

und aus Punkten wieder zusammengesetzt werden — aus Punkten die ja weder Form noch Eigenschaft besitzen?

Wie können diese form- und qualitätslosen Punkte überhaupt abgetrennt werden?

Folglich muß man bei etwas Körperlichem stehen bleiben, und es muß notwendigerweise unteilbare Körper und Größen. Atome, geben.

So lautet Demokrits Beweis für die Notwendigkeit der Atomtheorie. Kennt man diesen, sieht man, daß v. Arnim [26]) nicht mit Recht behauptet, daß Demokrit den Unterschied zwischen physischen und geometrischen Punkten nicht kannte, und erst Epikur entdeckte, daß das Atom mathematisch teilbar ist.

Diese Atome waren nun, wie der Grundstoff selbst, qualitätslos und unveränderlich; sie hatten allerlei Formen, ohne daß diese doch in einem Systeme geordnet waren, und an die Einteilung in Elemente waren sie auch nicht geknüpft, abgesehen von der Kugelform, die dem Feuer beigelegt war; sonst waren allerlei Formen innerhalb desselben Elements zu finden [27]). Nur hinsichtlich der Größe gab es einen Unterschied, indem, wie wir aus der Kosmogonie sehen, das Element der Erde die Atome erster Größe umfaßte, das des Wassers die Atome zweiter Größe, das der Luft die Atome dritter Größe, und das des Feuers endlich die kleinsten aller Atome. Da die Partikeln ganz massiv und aus demselben Stoffe sind, muß ihre Schwere proportional mit ihrer Größe sein, was Theophrast [28]) auch ausdrücklich sagt.

Aus den Aussagen Platons über die Elemente geht deutlich hervor, was wir auch schon aus vielen Aussagen der Früheren verstehen können, daß die drei Elemente: Erde, Wasser, Luft, unseren drei Aggregatzuständen: fest, fließend, luftförmig, entsprechen.

Demokrits Auffassung von der Form der Grundstoffpartikeln konnte Platon nicht beistimmen. Sie besaß ja keine Schönheit und Ordnung, keine Möglichkeit hübscher Zahlenverhältnisse. Mit seiner

[26]) Epikurs Lehre v. Minimum. Wiener Sitz. d. kais. Akad. 1907.

[27]) Vermöge dieser Mischung der Formen in jedem Elemente nannte Demokrit das Element: Mischsaat. πανσπερμία. Siehe: D. V. 54 A. 15.—46. A. 45.—54. A. 28.

[28]) D. V. 55. A. 135, 61.

Liebe zu Zahlen und Zahlenverhältnissen, die er von den Pythagoräern übernommen hatte, und mit seinem mangelhaften Verständnisse von der Grenze zwischen exakten Wissenschaften und Philosophie nahm er sich daher vor, die Lehre Demokrits zu verbessern.

Die Körperlichkeit der Elemente feststellend [29]) erinnert er daran, daß ein Körper von Flächen begrenzt ist. Als es nun eine Wahrheit in der Akademie war, daß der Teil immer früher als das Ganze ist, muß die Fläche früher als der Körper sein, und die Elemente folglich als Flächen gedacht werden. Wenn Platon der Fläche reale Existenz beilegte, war es ohne Zweifel durch Einwirkung der Pythagoräer [30]); wenn er nicht auf die Punkte als das Ursprüngliche zurückgriff, sondern lehrte [31]), daß sie nur zu der Mathematik gehören, war es ebenso sicherlich ein Resultat der Einwirkung Demokrits. Daß die Fläche auch in die Mathematik gehört, wird Aristoteles nicht müde den Akademikern vorzuhalten. Von welchen Flächen wird hier gesprochen? Platon meint, daß man alle ebenen Flächen in Dreiecke auflösen kann, und er stellt sich die Aufgabe, die Dreiecke zu finden, welche durch Zusammensetzung die vier schönsten und harmonischsten Körper geben, Körper, die voneinander verschieden und doch ineinander auflösbar sind, damit sie den vier Elementen ähnlich sind. Und so findet er bekanntlich die zwei rechtwinkeligen Dreiecke, deren das eine gleichschenkelig ist und das andere Winkel von 30° und 60° hat, woraus er vier regelmäßige Körper zusammensetzt, die Pyramide, das Oktaeder, das Ikosaeder, den Würfel. Diese Körper verteilt er so, daß er sie sich in dieselben Kugel eingeschrieben vorstellt; die Figur, deren Volumen dann das größte ist, teilt er der Erde zu, die des zweitgrößten Volumens dem Wasser, die des kleinsten Volumens dem Feuer, und endlich die des zweitkleinsten Volumens der Luft; und er nimmt an, daß die Schwere mit der Größe proportional sei [32]). Wie man sieht, ist hier derselbe Unterschied zwischen den Elementpartikeln wie bei den Atomisten: an Größe und Schwere, und nach derselben Reihenfolge. — Während Platon im Timaios bei der Fläche stehen bleibt und es kaum möglich glaubt weiterzukommen [33]), ging er später noch einen Schritt zurück, und,

[29]) 53. C. ff.

[30]) Procl. in Eucl. Def. I p. 95, 21 cfr. Def. II p. 97, 18 f. (Friedl.).

[31]) Arist. Metaph. I, 9, 992 a. 19. [32]) 54. B. [33]) 53. D.

von Xenokrates beeinflußt, lehrte er, daß die Urbestandteile von allem die Atomlinien waren [34]). Dadurch gab er den Anstoß zu vielen unfruchtbaren Spekulationen in der Akademie nach ihm.

Die Frage von der Bewegung der Atome scheint in zwei Teile zu zerfallen: die Frage von der ursprünglichen, weltschöpfenden Bewegung und die von der fortdauernden, alltäglichen Bewegung. Über beide ist seit dem Altertume viel gestritten worden [35]), und niemand, scheint es mir, hat das Rechte gefunden, weil dies, so wie unsere Überlieferung vorliegt, nur mit der Hilfe des Timaios möglich ist. Die Kosmogonie der Atomisten haben wir eigentlich direkt nur in einer von den Epikureern nicht beeinflußten Quelle überliefert [36]), und diese Quelle, Diogenes Laertius, ist so verworren, mischt so Verschiedenes untereinander, daß kein Mensch hieraus eine nur einigermaßen klare Vorstellung sich bilden kann. Sehen wir zu, was uns der Timaios von diesen Dingen lehrt [37]).

Nachdem der Grundstoff die Formen und die damit folgenden Eigenschaften der vier Elemente bekommen hat, setzen diese Eigenschaften, da sie weder gleichartig sind noch auf irgend einem Punkte einander in Gleichgewicht halten, den Grundstoff in eine immer unruhige, unregelmäßige Bewegung, wie ein Schütteln, das wieder auf die Bewegungen des Grundstoffes einwirkt. (Das heißt: Die Bewegung des Grundstoffes ist räumlich, die der Eigenschaften ist Übergang von einem Aggregatzustande zum anderen, und diese zwei Bewegungsarten wirken auf einander ein. Man erinnere sich, daß der Begriff der Bewegung in der griechischen Philosophie eine sehr weitumfassende Bedeutung hat, siehe z. B. Theait. 181 D, wo Bewegung in Veränderung der Stelle (φορά) und der Qualitäten (ἀλλοίωσις) geteilt wird.) Bei diesem Schütteln findet eine Sonderung statt, wie man es sieht bei den Geräten, womit Korn gereinigt wird, wo das schwere und dichte für sich, das leichte und dünne für sich gesammelt wird. Als die vier Elemente so geschüttelt wurden, kamen die am unähnlichsten Partikeln am fernsten voneinander, und die gleichen suchten zusammen, und so bekamen die Elemente ihre Plätze vor der Einrichtung der Welt.

---

[34]) Arist. Metaph. I, 9, 992 a. 19.

[35]) Siehe: H. Liepmann: Die Mechanik d. leucipp-demokritschen Atome. Diss. Berlin 1885; und Brieger: Die Urbewegung der Atome. Gymn.-Progr. Halle 1884. [36]) D. V. 54. A. 1. [37]) 52. D. ff.

Dies wird ergänzt durch das, was an anderer Stelle[38]) von Art und Bedingung der Bewegung gesagt wird. Was man hiervon meint, wird als Ausgangspunkt und Basis eines großen Teils der Physik betrachtet, und große Bedeutung wird der Einigkeit auf diesem Punkte beigelegt. Der Anlaß für Platon auf dieses einzugehen ist, daß er im Vorhergehenden zu einigen physischen Erklärungen den Satz gebraucht hat, daß Bewegung von einer inhomogenen Masse bedingt ist[39]); wo wir eine Masse von Partikeln derselben Gattung finden, ist Ruhe. Dies hängt, wie Platon sagt, vom kosmischen Schütteln ab, das immer die Partikeln aussondern wird, die leichter oder schwerer als die umgebenden sind, und sie in die eine oder andere Richtung führen. Er untersucht nun, warum die ursprüngliche Bewegung, die in der inhomogenen Urmaterie entstand, nicht geendet ist, indem jedes Element an seinem Platze gesammelt war. Und er gibt folgende Erklärung. Nachdem der Umkreis des Ganzen die verschiedenen Elemente gesammelt hat, wird er, weil er rund ist und seiner Natur zufolge sich zu konzentrieren sucht, alles zusammenpressen und keinen leeren Raum zurücklassen. Mit „rund" muß hier kugelrund verstanden werden, wie das Zusammenpressen lehrt, und im Vorhergehenden[40]) hat Timaios ja auch dem Universum die Kugelform gegeben. Dort wo wir die eigenen Gedanken Platons fanden, wählte er die Kugelform, weil ihm diese die schönste und vollkommenste Form war. Dieses Motiv reicht hier nicht hin, wo eine Beobachtung und wenigstens ein ahnendes Verständnis von der Oberflächespannung[41]) und davon, daß die Kugelform das Resultat eines Strebens ist, die möglichst kleine Oberfläche zu bekommen, vorausgesetzt wird. Und Platon entwickelt näher, wie dies Zusammenpressen die feinsten Partikeln, die ja am Anfang außen um das Ganze gelagert waren, zwischen alle die anderen hineintreibt, weil sie in alle Zwischenräume und durch die dünnsten Spalten hineinschlüpfen können. Die zweitfeinsten werden auch vielerorts hineingepreßt, obgleich natürlich weniger als die feinsten, indem sie ja hie und da, wo jene einschlüpften, festgehalten werden; und so wird die Verteilung weiter verrückt, bis wir die inhomogene Masse haben, wo die feinsten Partikeln in großer Menge zwischen den gröbsten liegen; denn je größer die Partikeln sind, um so größer

---

[38]) 57. D. ff. [39]) 57. A.

[40]) 33. B. κυκλοτερές wie hier, dagegen 62. B: σφαιροειδές.

[41]) ἡ τῆς πιλήσεως ξύνοδος.

die Zwischenräume. Da kann das Schütteln, die Sonderung, wieder seine Wirkung geltend machen. Die Spannung des Umkreises und das Schütteln wirken somit gegeneinander, so daß wir freilich den größten Teil der feinsten Atome zu äußerst bekommen, und den größten Teil der anderen Arten je an dem Ort, wo die Größe ihn zu sein berechtigt; ein sehr großer Teil aber von allerlei Partikeln ist ringsherum zwischen diese ohne jede Ordnung hineingepreßt. Diese Entwickelung schließt Platon mit den Worten [42]): Auf diese Weise und aus diesem Grunde wird der Ursprung der Inhomogenität immer bewahrt und verursacht die unaufhaltsame Bewegung der Partikeln, die immer fortdauern wird. — Die beiden Bewegungen dauern also immer und erhalten sich gegenseitig wie am ersten Tage der Welt, und ihr deutlichster Ausdruck ist die Schwere. — Was Platon von der Schwere sagt, ist auch in diesem Zusammenhang sehr interessant [43]).

Es beginnt mit einer Polemik gegen die allgemeine Anschauung, welche Schwere in Verbindung mit einem absoluten Aufwärts und Abwärts setzt; wie ungereimt sie ist, wenn die Welt eine Kugel ist, in deren Zentrum die Erde sich befindet, wird ausführlich gezeigt. Wie ist man nun zu dieser falschen Auffassung der Schwere gekommen? fragt Timaios. Durch ein Mißverständnis des rechten Verhältnisses. Es ist ja so, daß jedes Element dem immerdauernden Schütteln zufolge seine bestimmte Stelle hat, wohin es strebt. Folglich wird man einen Widerstand merken, wenn man einen Teil eines Elements von seiner Stelle zu entfernen sucht; wenn wir z. B. etwas Erdiges von der Erdmasse entfernen wollen, wird dieses wieder nach der Erde zurückstreben, das heißt, wenn wir etwas Erde emporheben, bemerken wir dabei eine Tendenz abwärts zu sinken, die sich ganz deutlich zeigt, wenn wir ein Ding auf die Schale einer Wage legen, die sich leicht auf- und abwärts bewegen kann. Auf dieselbe Weise sehen wir, daß die Schwere des Feuers es immer steigen macht, weil seine Stelle, die Hauptmasse seines Elements, zu äußerst ringsum die Welt ist. Was wir also als Schwere eines Dinges empfinden, ist sein Streben nach seiner Stelle, mit seiner Art zusammenzukommen. Die Eigenschaften schwer und leicht entstehen somit dadurch, daß eine größere Masse immer mehr Widerstand gegen Hebung macht als eine kleinere Masse desselben Stoffes, wenn die Kraft der Versetzung dieselbe ist.

---

[42]) 58. C. [43]) 62. C. ff.

Nehmen wir nun die atomistische Kosmogonie des Diogenes zum Ausgang. Manche Körper von allerlei Formen, heißt es erst, werden durch Abtrennung vom Unendlichen in ein großes Vacuum geführt, und ihre Versammlung bildet einen Wirbel, wodurch sie gegeneinander stoßend und auf alle Weisen kreisend sich sondern, das Gleiche zum Gleichen. — Diesen Wirbel hat man allgemein als eine Rotation genommen, und, freilich, δίνη pflegt dies zu bedeuten; allein der Ausdruck: auf alle Weisen kreisend (παντοδαπῶς κυκλούμενα), paßt nicht zu einer Rotation, wo es ja nur ein Kreisen gibt; und erinnert man sich, daß diese Bewegung dazu dient, die Elemente an ihre Stellen zu setzen, die Erde ins Zentrum und Luft und Feuer außen, so sieht man gleich, daß zu dieser Tätigkeit eine Rotation wenig geeignet ist, die ja das Schwere vom Zentrum schlingt. Auch paßt ein Luft- oder Wasserwirbel, wie vorgeschlagen ist, nicht; dort wird freilich das Schwere gegen die Mitte gezogen, von einer Sonderung aber des Gleichen zum Gleichen gibt er nur ein schlechtes Bild, denn alles wird ja zu Haufen verschlungen. Auch paßt παντοδαπῶς κυκλούμενα zu diesem einheitlichen Kreisen nicht. Δίνη kann aber auch von einer anderen Bewegung gebraucht werden; wir lesen bei Sextus Empiricus [44]): Demokrit sagt, daß nicht nur alle Lebewesen, sondern auch alle leblosen Dinge sich zu ihrer Art gesellen, wie man es sehen kann bei dem Durchsieben der Samen und bei den Steinen in der Brandung. Denn dort ordnet sich durch das Wirbeln des Siebes (τὸν τοῦ κοσκίνου δῖνον) sich sondernd Linse zu Linse, Gerste zu Gerste, und Weizen zu Weizen. — δῖνον oder δίνη macht ja keinen Unterschied, also kann man auch von der Wirbelbewegung des Siebes δίνη sagen, und diese δίνη sondert Gleiches zum Gleichen mit dem Schwersten in der Mitte und immer leichteren Schichten umher, was jederman, so gut wie Demokrit sehen kann, wenn er selbander einen Sieb schüttelt, indem dieser in Rotation gesetzt wird, dadurch, daß ihn der eine zu dem anderen seitwärts stößt, wie man es tun kann, um das Korn von Sand, Erde und ähnlichem zu reinigen. (Die verschiedenen Körner fahren durch diese Bewegung hin und her durcheinander ohne alle Regelmäßigkeit, παντοδαπῶς κυκλούμενα [45]).)

---

[44]) D. V. 55. B. 165.

[45]) Wie und warum diese Kornarten in den Sieb gekommen sind, das geht unseren Gegenstand nicht an; Demokrit hat ein solches Sieben gesehen, und es ist ihm eingefallen, daß hier eine deutliche Illustration zum Satze: Gleiches zum Gleichen, sich erbot.

Ist nun dies Bild zur Illustration der Sonderung in der Kosmogonie angewandt worden? Und die δίνη also, welche die Elemente ordnete, für eine solche Bewegung angenommen? Sehr wahrscheinlich; denn was von der kosmischen δίνη gesagt wird, paßt genau zu dieser und zu keiner anderen δίνη. Und außerdem haben wir den Timaios. Auch dort wurden die vier Elemente durch eine Bewegung, wie wenn Korn gereinigt wird, gesondert; zur Reinigung wird hier ein πλόκανον gebraucht; daß dies eine Wanne, die Korn und Kaff sondert, sein soll, ist nur wenig wahrscheinlich; diese kann doch nie in mehr als zwei Haufen sondern, welches ja die kreisweise Lagerung der vier Elemente sehr schlecht veranschaulicht; nehmen wir aber das seltene Wort πλόκανον in der Bedeutung: Sieb, was es wohl bedeuten kann, so haben wir das deutliche Bild vom Hüpfen und Durcheinanderfahren und von der endlichen kreisweisen Lagerung der Körner. Wir haben ja durchaus alle Ursache zu vermuten, daß Platon hier Demokrit benutzt, und so scheinen mir Demokrit und Platon sich hier zu ergänzen, und uns ihre Vorstellung vom kosmischen Wirbel zu geben [46]).

Lesen wir nun weiter bei Diogenes: ἰσορρόπων δὲ διὰ τὸ πλῆθος μηκέτι δυναμένων περιφέρεσθαι, τὰ μὲν λεπτὰ χωρεῖν εἰς τὸ ἔξω κενόν, ὥσπερ διαττώμενα· τὰ δὲ λοιπὰ συμμένειν καὶ περιπλεκόμενα συγκατατρέχειν ἀλλήλοις καὶ ποιεῖν πρῶτόν τι σύστημα σφαιροειδές. τοῦτο δὲ οἷον ὑμένα ἀφίστασθαι περιέχοντα ἐν ἑαυτῷ παντοῖα σώματα. Das erste Glied ist ja korrupt, muß aber wohl bedeuten: als sie vermöge ihrer Menge nicht herumgeführt werden können — um dies zu verstehen, erinnere man sich an die Worte Demokrits [47]): Im Anfange schwankte die Erde zufolge ihrer Kleinheit und Leichtheit, als sie aber später dicht und schwer geworden war, stand sie still. Also, als die Erdatome sich noch nach der Mitte hin sammelten, war die Erdansammlung im Zentrum in unruhiger Bewegung, als aber die Sonderung vollbracht war, war die flache Erdscheibe, an welche die Atomisten noch glaubten, wie die umgebenden Schichten in Ruhe, weil die Elemente ihre Stellen

[46]) Daß Aristoteles (D. V. 54. A. 16. 18) nicht weiß, was er mit diesem Wirbel machen soll, zeigt auch, daß es nicht eine Rotation, wie z. B. der des Emped. gewesen ist; letzteren konnte er ja sehr wohl bestimmen; die zusammengesetzte Bewegung im Siebe aber verstand er nicht und wollte mit ihr nicht rechnen, als er sie in sein Schema nicht einfügen konnte.

[47]) D. V. 55. A. 95.

gefunden hatten, wie der Demokriteer Metrodoros sagt[48]): kein Körper bewegt sich an seiner Stelle, wenn niemand es mit Macht stößt oder zieht; darum bewegt sich die Erde auch nicht, weil sie ihrer Natur gemäß liegt. — Hier haben wir den platonischen Zustand mit homogenen, ruhenden Massen. Diogenes aber fährt fort: (dann) gehen die leichten nach dem äußeren Vacuum wie durchgesiebt, die übrigen bleiben zusammen, und sich ineinander flechtend laufen sie zusammen und bilden ein erstes kugelförmiges System; dieses trennt etwas wie eine Haut von sich ab, die in sich allerlei Körper enthält. — Dieses kugelförmige System muß, da es allerlei Körper enthält, die Welt sein: doch eigentlich umschließt es nicht allerlei Körper, waren doch „die leichten“ nach dem äußeren Vacuum gegangen, wohl das Vacuum, das die Atomisten ringsum die Welt annahmen. Was sollten sie da? Die Himmelskörper bilden, lesen wir im Leben Demokrits von Diogenes[49]). Hier ergreifen wir aber Diogenes auf frischer Tat, denn dies ist nicht die Lehre Demokrits, sondern die Epikurs. Demokrit lehrte, wie derselbe Diogenes hier in Leukipps vita sagt, und wie wir auch sonst erfahren, daß die Himmelskörper aus schlammiger Erde bestanden, aus Erdatomen also, die aus dem umgebenden Vacuum vom rotierenden Himmel herbeigezogen und mit diesem herumgeführt erst trocken und dann allmählich glühend wurden. Nicht eine, sondern zwei Quellen sehen wir hier, die eine, die epikureische, wohl nur im Bewußtsein des Diogenes vorliegend, und wir sehen, daß er die altatomistische Kosmogonie nicht verstehend, nachdem er den Anfang dieser in der ihm vorliegenden Kürze zitiert, die epikureische Schilderung von demselben Prozesse mitnimmt, um ein Bild, das ihn befriedigte, was ihm die altatomistischen Worte nicht gaben, zu bekommen. Nach der Bildung der umgebenden Haut, sagt er weiter, wirbelten die in ihr eingeschlossenen Körper umher kraft des gegen die Mitte gerichteten Widerstands[50]), und die umgebende Haut wurde dünn, als die dicht nebeneinander befindlichen Körper immer durch Berührung des Wirbels zusammenliefen. Und so entstand

---

[48]) D. V. 57. A. 21. [49]) D. V. 55. A. 1, 44.

[50]) Man muß wohl: κατὰ τὴν ⟨ἐπὶ⟩ τοῦ μέσου lesen; ohne dies ist der Satz unverständlich — oder könnte vielleicht bedeuten, daß eine zentrifugale Kraft hier wirkte; letzteres ist aber unmöglich, weil die Haut durch die Wirkung dieser Kraft λεπτόν wurde, welches jedenfalls nicht bedeuten kann, daß die schweren Atome sich um oder in sie setzten.

die Erde, indem die nach der Mitte geschleuderten Körper zusammenblieben. — Diesen gegen die Mitte gerichteten Widerstand kennen wir ja vom Timaios, es ist die Oberflächenspannung, die hier, leicht verständlich, als die Wirkung einer umgebenden Haut aufgefaßt wird; daß die Atomisten eine solche Haut um die Welt annahmen, hören wir auch sonst[51]). Daß diese Kraft als die Oberflächenspannung in einer Kugel zu verstehen ist, wird dadurch bestätigt, daß sie wirklich in einer Kugel wirkt und in Verbindung mit einer Haut um diese Kugel gesetzt wird. Daß die Atomisten auf die Oberflächenspannung aufmerksam gewesen sind, hängt wohl auch damit zusammen, daß Demokrit nur von einer Form in Bezug auf die Atome sprechen kann, nur sagen kann, daß die kleinsten Atome jedenfalls Kugelform haben; er hat wohl gewußt, daß von Körpern desselben Stoffes mit gleich großer Masse die Kugel die kleinste Oberfläche hat[52]). Die Kügelchen Demokrits sind auch dem Aristoteles die möglichst kleinen Körper. Einen Begriff von der Oberflächenspannung mögen sie von Wassertropfen auf Kohlblättern und von ähnlichen Dingen bekommen haben[53]). Diese Haut wird dünn, indem der größte Teil der Feuerschichten, welche wie eine dichte Rinde um die übrigen Elemente, der Himmelshaut zunächst und sie verstärkend lagen, vermöge des gegen die Mitte gerichteten Widerstands, oder, wie Platon sagt, vermöge des Drucks des Zusammenpressens, in die Zwischenräume aller anderen Atome sich verteilen. Wenn aber Diogenes hinzufügt, daß dies Zwischeneinanderfahren der benachbarten Atome durch Berührung des Wirbels verursacht wird, ist dies ja ganz unverständlich, oder nur verständlich, wenn man annimmt, daß Diogenes wieder hier ergänzt, was er nicht versteht; hier hat er offenbar eine Ursache des Zwischeneinanderfahrens der Atome vermißt, er begriff die Oberflächenspannung nicht und nahm aus dem Folgenden (der Rotation der Himmelshaut) den Wirbel — einen Wirbel als Triebkraft einer Kosmogonie, das begriff er, das kannte er auch sonst.

Nach der Ursache der Bewegung in der Urmasse, des Schüttelns, hat Demokrit nicht gefragt, sondern die Frage mit der Motivierung abgewiesen: man soll nicht nach der Ursache dessen fragen, welches von Ewigkeit her ist[54]). Dadurch hat er, indem er die Grenze seines

---

[51]) D. V. 54. A. 23. [52]) cfr. Philop. de anima p. 84 f. (Hayd.)

[53]) cfr. Simplicius in d. caelo II, 4 p. 187 a.

[54]) D. V. 54. A. 6 extr. — 18—16. 55. A. 65—68—70. u. a. St.

Erkennens sah und resignierte, unsere Bewunderung verdient er, der viel mehr mit dem Geiste der modernen Naturwissenschaft verwandt war als Aristoteles, der ihm das Fehlen einer ersten Ursache mehrmals vorwirft. Zum Vorwurfe dient dem Aristoteles auch, daß Demokrit die Bewegung der Atome nicht nach einer seiner Kategorien bestimmte.

Die Kosmogonie der Atomisten wird nun, mit dem Timaios übereinstimmend, so lauten:

Ein unendlicher Raum mit einer Masse von Atomen.

Wo es ein großes Vacuum gibt, strömt eine Masse von allerlei Atomen zu.

Unter ihnen entsteht ein Wirbel, dessen Ursache außer unserer Erkenntnis liegt.

Der Wirbel ist ein Schütteln der ganzen Atommasse, das nach Schwere sondert und sammelt, so daß das Schwere, die Erde, in die Mitte kommt.

Die völlige Sonderung wird aufgehoben, indem die Welt nach und nach Kugelform bekommt und mit einer Haut überzogen wird, deren Spannung die verschiedenen Atome zwischeneinander zusammenpreßt, gleichzeitig aber das Schütteln erhält, das von einer inhomogenen Masse bedingt ist.

Die Himmelshaut rotiert (von der Ursache dieser Rotation wissen wir nichts) und reißt mit sich erdige Atome, die vom umgebenden Vacuum in ihre Nähe kommen.

Sie werden gesammelt und zu Körpern zusammengeflochten, die im Anfange schlammig sind, bei der schnellen Rotation aber trocken, steinig, durchglüht werden. —

Auch von den Atomisten haben wir Zeugnisse genug, daß sie diese zwei gegensätzlichen Bewegungen als noch heute und immer dauernd annahmen; auch sie sahen in der Schwere einen Beweis dafür. Man hat geleugnet, daß die Atomisten den Atomen Schwere beilegten; teils aber hat man zu viel aus der leukippischen Kosmogonie geschlossen; denn die einzige Stelle hier, wo es Gelegenheit gibt, von der Schwere der Atome zu reden, heißt es freilich nicht: die schweren und die leichten Atome, sondern: die feinen Atome und die anderen — dies beweist doch aber nichts, da die Atomisten die Schwere der Atome proportional mit ihrer Masse setzten; teils ging man von epikureischen Quellen aus[55].

[55]) s. D. V. 55. A. 47.

wo eine Vergleichung zwischen den Kosmogonien Epikurs und Leukipps, das heißt, eine Vergleichung zwischen einer Kosmogonie, wo der senkrechte Fall eine große Rolle spielte, und einer, wo er keine spielte, in den Augen deren, die Epikur gut und die Altatomisten oberflächlich kannten und mit der Unendlichkeit als Hintergrund zu denken nicht gewohnt waren, leicht zur Annahme eines auf der Schwere gegründeten Unterschiedes führen mußte. Und Aristoteles und Theophrast sagen deutlich, daß Demokrit lehrte, daß die Schwere der Atome von ihrer Größe abhängig ist [56]). In der nüchternen Physik der Atomisten wurde nicht von Körpern ohne Schwere gesprochen, und das Verhältnis der Schwere bei soliden Körpern desselben Stoffes mußte ja notwendigerweise von ihrer Größe abhängen. Wir wissen ja auch, daß die Atomisten die Schwere nicht unter den sekundären Eigenschaften des Stoffes rechneten und die relative Schwere der zusammengesetzten Körper als ein direktes Resultat aus ihrer größeren oder kleineren Atommasse hervorgehen ließen. Hierzu kann noch eine Aussage des Simplicius gefügt werden, in welcher er mitten zwischen zwei demokritischen Glossen erläutert, daß Demokrit die Atome zufolge ihrer Schwere sich bewegen ließ [57]).

Von dieser Bewegung zufolge der Schwere spricht Simplicius anderswo [58]) näher, und wir sehen, daß sie die ursprüngliche Bewegung ist, wobei was schwer ist — und Simpl. erläutert, daß die Atomisten nicht, wie sonst allgemein bei den Griechen, von absolut schweren und absolut leichten Dingen sprachen, sondern ihnen waren alle Dinge schwer, und die Leichtheit nur ein geringer Grad von Schwere — wobei alles folglich gegen das Zentrum der Welt geführt wird. Aber bei dieser Senkung gegen die Mitte werden die leichteren Atome zwischen den schwereren ausgepreßt [59]), und die allerleichtesten, die Feueratome, werden somit immer gepreßt, bis sie zu äußerst gelangen, und überhaupt werden stets die, welche leichter als die umgebenden sind, aus diesen ausgepreßt. Hier haben wir also den atomistischen Versuch, das weltbildende Wirbeln der Atome zu erklären. Und Simplicius erzählt auch, daß Demokrit diese Bewegung zur Erklärung der Schwere brauchte — ganz wie es im Timaios geschieht — und also auch ihr Fortdauern annahm. „Einige wie Demokrit und Platon

[56]) D. V. 55. A. 60. 135, 61. 71. [57]) D. V. 55. A. 58. [58]) D. V. 55. A. 61.
[59]) cfr. ὥσπερ διαττώμενα in der Kosmogonie.

nehmen eine immer fortdauernde Energie an; sie sagen nämlich, daß die Bewegung immer fortdauernd ist," bemerkt Aristoteles[60]. Dem hiermit folgenden scheinbaren Auftrieb der leichteren Körper hat Demokrit einen besonderen Namen, τὸν σοῦν, gegeben und ihn offenbar zu physischen Erklärungen angewandt[61].

So ist die eine der Naturkräfte mit ihrem Gesetze: das Gleiche zum Gleichen[62], sowohl für Demokrit als für Platon konstatiert. Die andere Naturkraft, die Oberflächespannung, haben wir in der atomistischen und in der platonischen Kosmogonie gefunden, und im Timaios wurde gesagt, daß ihre Wirkung immer dauert. Ihre heutige Wirkung, ihr Gesetz: alles sucht zum Leeren — ist von Demokrit geformt worden. In unserer atomistischen Überlieferung finden wir es ausdrücklich nur zur Erklärung des Magneten verwandt[63]; nicht nur dazu, sondern zu sehr vielen physischen Erklärungen aller Art wird im Timaios die Periosis — oder Antiperistasistheorie[64], wozu Platon das Gesetz des Leeren „verbessert" hat, gebraucht. Am ausführlichsten treffen wir diese Theorie in der Entwickelung vom Übergange der Elemente[65]. Wie oben bemerkt, verrät diese Theorie ihren fremden Ursprung dadurch, daß sie gleichzeitig mehrmals die Existenz von Vacua leugnet und doch mit den speziell atomistischen leeren Räumen von verschiedener Größe und Bedeutung und mit dem Feuer auch als Prinzip der Bewegung[66] operiert. Wer dies Stück liest, wird unwiderstehlich von Bewunderung vor diesem System ergriffen, das mit großer Einfachheit und Nüchternheit durch die Hypothese von den zwei natürlichen Bewegungen die überwältigende Mannigfaltigkeit der Welt als einen sinnreichen Mechanismus erklärt, der seinen regelmäßigen Gang von Ewigkeit in Ewigkeit geht. Auch Platon bewunderte dies System, aber nur bis zu einem gewissen Grade, nur wie eine Rekreation empfiehlt er die Beschäftigung mit physischen Dingen, denn all seine besten Kräfte soll man den Gedanken widmen, die das Ewige zu ergrübeln suchen. In eine niedrigere Sphäre gehört

---

[60]) 54. A. 18. cfr. 54. A. 16. 55. A. 37. [61]) D. V. 55. A. 62.

[62]) cfr. D. V. 55. A. 99 a: τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια καθάπερ ἐν τῷ παντί.

[63]) D. V. 55. A. 165. [64]) 79. A. ff. Plut. Quast. plat. VII.

[65]) 57. A. ff. Eine genaue Parallele oder besser gesagt: das Vorbild für die Lehre Platons von Poren verschiedener Größe hat uns Plutarch (quast. conv. 4. 2, 4; fehlt bei Diels) in einer Aussage von Demokrit erhalten.

[66]) D. V. 55. A. 101. 104.

also diese Physik; der Mann, der so meint, hat diese Physik nicht geschaffen, dazu gehören unermüdliche Untersuchungen in vertraulichem Zusammenleben mit der ganzen lebenden und toten Natur. Es macht keinen Unterschied hinsichtlich all dieser Erklärungen, ob Platon von einer Verwandlung der Elementpartikeln spricht, oder Demokrit eine Ausscheidung annimmt, indem er lehrt, daß kein Stoff rein vorkomme, daß wir aber nur das bei ihm Prävalierende auffassen und ihn danach benennen. Es war ja die von Platon modifizierte Theorie, die durch Aristoteles siegte, und beinahe die ganze Alchymie und dadurch die Chemie schuf.

Die drei Sätze, welche die Physik der folgenden Jahrhunderte bestimmten und leiteten: die Lehre von den Stellen der Elemente, die Lehre von ihrem Übergange in einander, die horror-vacui-Theorie, haben also ihren Ursprung aus der alten Atomtheorie, sind von Platon modifiziert worden, und drangen mittelst der Darlegung des Aristoteles durch.

Von den Sinnen und von ihrer Wirksamkeit haben wir ja nicht wenig sowohl bei Platon als von den Atomisten überliefert. Hier ist die Übereinstimmung nicht so auffallend; denn Platon spricht beinahe nur von den subjektiven Wirkungen, und in der atomistischen Überlieferung haben wir in Einzelheiten nur Erklärungen von den objektiven Verhältnissen, obwohl Theophrast andeutet, daß Demokrit auch die Verhältnisse des Subjekts eingehend behandelt hat[67]). Im Mechanischen und Empirischen beim Verfahren Platons spüren wir aber den Einfluß Demokrits. Den allgemeinen Satz von den Sinneseindrücken: daß eine plötzliche Beeinflussung stark wirkt, eine langsame dagegen gar nicht — findet sich zufällig bei beiden[68]).

Ein wenig eingehender will ich nun von der Lichtlehre sprechen. Die alten Griechen hatten bekanntlich zweierlei Anschauungen vom Gesichte, sie glaubten teils, daß es vermittelst eines Ausstrahlens von dem in den Augen vorhandenen Feuer, teils daß es vermittelst Spiegelung in der Pupille zustande kam; im Timaios finden wir die erste Auffassung, welche die der Pythogoreer ist, ausgesprochen; wir finden aber auch eine dritte[69]), daß die beleuchteten Gegenstände Strahlen nach den Augen aussenden,

---

[67]) D. V. 55. A. 135, 67. [68]) D. V. 55. A. 135, 63. Tim. 64. D.
[69]) 67. C. ff.

eine Lehre, die von den Atomisten stammt [70]). Und hier können wir nochmals die Abhängigkeit des Empedokles von Leukipp konstatieren. Empedokles hat in seinen Gedichten eine poetische Darstellung von der pythagoreischen Lichtlehre; er hat aber auch [71]), nach Theophrast, Aussagen über Ausströmungen, die teils zu den Poren des Feuers im Auge passen, teils zu groß dazu sind, und daher in die Poren des Wassers im Auge hineingehen. Diese Ausströmungen werden nun auch anderswo [72]) von Empedokles erwähnt, und es zeigt sich, daß diese Ausströmungstheorie an die ganze empedokleische Lehre von den Sinnen und ihren verschiedenen Poren geknüpft ist [73]), und (was sowohl Theophrast [74]) als Plutarch [75]) bemerken, daß sie auf Schwund und Abnutzung basiert ist; die Ausströmung muß somit aus etwas vom Stoffe des Körpers bestehen. Abnutzung und Schwund durch Ausströmungen erklärt, und Partikeln, die so klein im Verhältnisse zu den Poren sind, daß sie diese ohne Wirkung passieren, kennen wir beides aus dem Timaios [76]). Es wäre also möglich, daß Platon (und die Atomisten) dies von Empedokles hätten; es ist aber im höchsten Grade unwahrscheinlich. Es zeigt sich nämlich, daß Empedokles nicht nur Fernwirkungen, sondern auch, ganz ungereimt, unmittelbare Wirkungen, wie Geschmack und Berührung durch Ausströmungen erklärt, welchen Mißbrauch ihm Theophrast [77]) mit Recht vorwirft. Wir finden also: bei den Atomisten eine Hypothese von der gesetzmäßigen Bewegung der Atome — Ausströmung mag man es wohl nennen, sie ist ja aber nicht ununterbrochen oder immer stark — die unter anderem auch in Schwund und Abnutzung resultiert, und eine andere Hypothese von einer stetigen Ausströmung, die nur wo sie paßt, nämlich um eine Fernwirkung (das Gesicht) zu erklären, gebraucht ist; bei Empedokles dagegen eine Hypothese wie die letztere, sowohl aber wo sie paßt, als wo sie nicht paßt, sowohl wo sie notwendig, als wo sie überflüssig, ja sinnlos ist — müssen wir dann nicht glauben, daß, wer die Hypothese zu gebrauchen versteht, die Hypothese gemacht hat? Es wäre ja sonderbar, unbegreiflich, wenn Empedokles eine Hypothese aufgestellt hätte, die er selbst nicht verstand, aber die Atomisten mit Verständnis in ihr System aufnahmen, und eine andere (die von den leeren Poren), die im absoluten Widerspruch

[70]) D. V. 55. A. 135, 49 ff. 54. A. 29. [71]) D. V. 21. A. 86.
[72]) s. D. V. 21. B. 89. [73]) D. V. 21. A. 86, 7. [74]) D. V. 21. A. 86, 20.
[75]) D. V. 21. B. 89. [76]) 81. A. 60. E. [77]) D. V. 21. A. 86, 20.

mit seiner übrigen Lehre stand, aber ein integrierender Teil vom Systeme der Atomisten wurde. Das allein Natürliche ist doch das Verhältnis umzukehren (um so mehr als wir den Mangel an Originalität bei Empedokles kennen und wissen, daß er Dichter und nicht Forscher ist) und zu sagen, daß Empedokles in Teilen seiner Dichtung von Leukipp beeinflußt ist [78]).

Nur von einem Punkte möchte ich noch sprechen. Wenn man erst in der Richtung aufmerksam geworden ist, muß wohl jedermann vom Lesen Timaios einen starken Eindruck davon bekommen, daß Platon sehr viel von Demokrit gelernt hat; wenn man aber andererseits mit dem physischen Begriffe Demokrits, der ihm nur auf vereinzelten Punkten versagt, ein wenig vertraut ist, sieht man zugleich, daß sich Platon von diesem nichts angeeignet hat. Der atomistische Geist war ihm zu fremd, als daß er seine Weltauffassung durchdringen könnte, und immer wieder ersetzt Platon — sich selbst wohl dessen nicht bewußt — folgerechte Physik durch allgemein gangbare oder eigene Spekulationen. Hier will ich nur auf die Wärmelehre verweisen. Die Atomisten hatten hier etwas ganz Neues gebracht. Zuerst hatten sie zwischen Feuer und Wärme unterschieden. Sie lehrten [79]), daß die Atome, welche trennen und zerstreuen, Wärmeempfindung, die, welche sammeln und zusammenpressen, Kälteempfindung hervorrufen; und in ihrer Behandlung des Geschmacks [80]) zeigt es sich, daß auch die Atome, die mit Haken und Zacken versehen sind, Wärmeempfindung hervorbringen, indem sie indirekt, andere Atome einfangend und mit sich führend, Ausdehnung verursachen und leere Räume schaffen, und so dasselbe Resultat wie die runden Feueratome mit ihrer Kleinheit und ihrer rasenden Schnelligkeit erzeugen. Und aus dem nicht sehr klaren Referat Theophrasts [81]) geht doch deutlich hervor, daß je mehr leerer Raum sich in einem Körper befindet oder bildet, desto wärmer wird er empfunden; der Wärmegrad steht im umgekehrten Verhältnisse zu der Dichte der Atommasse. Und hiermit übereinstimmend erfahren wir auch von Aristoteles [82]), daß Demokrit

[78]) Und wie im Timaios spüren wir auch bei Empedokles die atomistische ἀνάγκη, der Philia und dem Neikos über- oder gleichgestellt. D. V. 21. A. 38. 45. 49.

[79]) 55. A. 120. [80]) D. V. 55. A. 135, 65 ff. [81]) ibid.

[82]) De gen. et corr. I, 9, 327 a 15 (fehlt bei Diels). Bei Diels fehlt auch das Zeugnis von der Kenntnis der Atomisten vom Drucke des Dampfs, Ar. de coelo III, 7. 305 b. 14.

lehrte, daß Frieren, Erstarren und Schmelzen nur durch Umstellung und Umordnung der Atome verursacht werden.

Von dieser genialen Wärmelehre finden wir freilich Spuren im Timaios[83]. Platon hat aber nicht verstanden, worauf es ankommt; er faßt, wie sonst das Altertum und das ganze Mittelalter, die Wärme als einen Stoff auf und identifiziert diesen mit den Pyramiden des Feuers. Die Wärme und ihre Wirkungen werden somit an die Anwesenheit von Feuerpartikeln geknüpft.

Noch meldet sich die Frage: wann lernte Platon die Atomtheorie kennen? Offenbar zu der Zeit, als er an dem Timaios arbeitete, denn in seinen früheren Dialogen ist von der atomistischen Physik keine Rede. Und wir können weiter gehen und sagen: nicht während der Vorarbeiten, sondern als er schon ein Stück vom Timaios geschrieben hatte, wurde er mit der Lehre Demokrits bekannt. Sonst können wir nämlich die Disposition des Timaios gar nicht erklären. Wir finden ja hier zwei sehr verschiedene Kosmogonien, die weder zusammengearbeitet. noch im Munde von zwei Personen dramatisch verwertet sind; und nicht nur wird die zweite Kosmogonie als Ergänzung zur ersten von derselben Person vorgetragen, sondern sie wird auch in sehr merkwürdiger Weise angebracht. Die physische Kosmogonie, die mit ihrem Anhang sehr lang ist, wird zwischen zwei Unterabteilungen eines Teils der anderen hineingeschoben, obgleich kurz vorher ein Abschnitt endete; und der Prolog, durch welchen sie eingeführt wird, steht zwischen zwei anderen genau zusammengehörigen Unterabteilungen. So disponiert Platon auch in seinen spätesten Dialogen nicht; ohne Zweifel hat er die Atomtheorie nicht gekannt, als er den Anfang des Timaios schrieb. Die neue Kosmogonie wird ja auch mit einer Vorrede, aber ohne Vorbereitung im Vorhergehenden, als etwas ganz Neues eingeführt.

Dann entsteht die Frage, ob er den ganzen Timaios in seiner eigenen Weise geschrieben und dann später das Physische eingeschaltet hat. Daß er den ganzen Dialog, ehe er Demokrit kennen lernte, geplant hat, geht aus S. 27 A hervor, wo der Inhalt des letzten Teils des Dialogs angedeutet wird. Den ganzen Dialog geschrieben hatte Platon aber nicht; er war zur Erwähnung der Augen gekommen, als alle die neuen, fruchtbaren Gedanken zu ihm kamen und ihm zeigten, daß sein eigenes

[83]) 61. D. f.

System zu einseitig und unvollständig sei. Sonst würde man die kleine und die große Digression herausausnehmen können, und dadurch einen einheitlichen Text bekommen. Bei der kleinen Digression könnte man vielleicht 45 B an 47 A fügen und annehmen, daß 47 A um einen glatten Übergang zu machen umgearbeitet war. Es ist aber nicht möglich, 47 E seine Fortsetzung in 69 E zu geben: denn in 69 A, in der Digression, vor der kurzen Rekapitulation der Diskussion, welche die Digression schließt und die Erwähnung der zweiten Seele anknüpft, lesen wir: Da wir nun so wie Handwerker an den zwei Arten von Ursachen, welche überall in der Materie zu finden sind, ein Material haben, wovon der Rest der Diskussion zusammenzuweben ist usw. Es zeigt sich auch, daß das Folgende im ganzen auf dem in der Diskussion Gesagten baut [84]). Und manches in der folgenden Physiologie zeigt Einflüsse von Demokrit; wenn z. B. von den Mitursachen geredet wird [85]), wenn dem Atem eine eingehendere Behandlung zuteil wird, die außerdem mechanisch ist und die Erklärung mehrerer physischen Phänomene verursacht [86]), wenn der tierische Organismus wie eine kleine Welt geschildert wird, worin dieselben Gesetze der Bewegung wie in der großen herrschen [87]), ganz wie der speziell atomistische Mikrokosmos [88]), muß man wohl sagen, daß Demokrit dahinter steht. Die vorgetragene Morallehre hat zwar viele Ähnlichkeitspunkte mit den demokritischen Sentenzen, ist aber von so allgemeinem Inhalt, daß kaum etwas aus ihr zu schließen ist; obgleich daran zu erinnern ist, daß „die ewigen Wahrheiten" damals großenteils neu und frisch ausgesprochen wurden. Danach folgt eine psychische und körperliche Hygiene, deren Philosophie mit praktischen, nüchternen Betrachtungen vermischt ist, die wohl von Demokrit beeinflußt sein möchten, um so mehr, als das erste Stück des Timaios eine kurze, echt platonische Entwicklung derselben Art gibt, mit zugehöriger Metempsychose wie hier [89]).

Soviel scheint mir deutlich: Platon hat eine Disposition zum ganzen Dialoge gehabt, wie detailliert ist nicht zu sagen; als er in der Ausarbeitung zur Lehre von der Einrichtung des Auges gekommen ist, ist er plötzlich auf irgendeine Weise mit den Theorien des Demokrit bekannt geworden. Er hat atomistische Schriften gelesen, und

---

[81]) z. B. 73. B. f. 81. C. 89. C. [85]) 76. D. [86]) 79. A. ff. [87]) 81. A.
[88]) D. V. 55. B. 34. [89]) 43. E. f. 41. E. f.

sie haben stark auf ihn gewirkt; ihr einfaches, folgerichtiges System hat ihn davon überzeugt, daß er hier einen Teil der Wahrheit fand, und sie haben sein Interesse erweckt für Dinge, worauf er früher nicht achtete.

Diese Lehre war von der, welche er im Timaios vortragen wollte, sehr verschieden; er konnte aber sehen, daß sie etwas enthielt, das er nicht hatte, und das richtig war, obgleich er ihren irreligiösen Grundton nicht anerkennen konnte. Im ganzen fand er diese Gedanken, wenn sie angepaßt würden, vortrefflich geeignet, um seine eigenen zu ergänzen und korrigieren. Und demgemäß handelte er; was er geschrieben hatte, wollte er nicht umschreiben, fügte aber ein Supplement hinzu; der Rest wurde Zusammengearbeitetes.

Es ehrt Platon, daß er, der sein ganzes Leben lang verächtlich alles, was sich Physik benannte, abgewiesen hatte, als er alt geworden und mit einem Systeme, das möglichst wenig mit Naturwissenschaft zu tun hatte, festgewachsen war, dennoch, als er die erste wirkliche Physik antraf, so klar und stark dachte, so große Liebe zur Wahrheit hatte, daß er bei ihr in die Lehre ging und ihr alle Anerkennung zollte. Daß außer dieser Anerkennung auch Überlegenheit zu Worte kommt, denen gegenüber, die glauben, daß man bloß durch den Gebrauch seiner Augen die sichersten Beweise erlangt [90]), und daß er die Gedanken vom Ewigen unendlich höher als jene anderen schätzt[91]), zeigt jedoch, daß er den Geist der Lehre Demokrits nicht verstand; er war ihm zu fremd.

---

[90]) 91. D. [91]) 59. C. f.

XI.

Pars Secunda Philosophiae, seu Metaphisica.

(Vorlesungen über Metaphysik aus den Jahren 1703—1754.)

Von

Leo Jordan.

1.

Dies ist der Titel eines sauber geschriebenen Manuskriptes des XVIII. Jahrhunderts. Es kam aus der Auslage eines Münchener Antiquars in meinen Besitz, doch belehrte mich ein inliegender Zettel, daß es einst am Seinestrande feilgeboten wurde, bei den *Bouquinistes*, deren einer vom *Quai Voltaire* Namen und Adresse darauf zurückließ. P a r i s wird denn auch nicht nur Übergangsstation, sondern wohl Heimat des Bändchens sein, dessen Inhalt in vielerlei Beziehungen interessant ist.

Bekleidet ist unser Manuskript mit dem üblichen Pappband nebst Lederecken und gepreßtem Lederrücken im Geschmacke der Zeit, der Rücken enthält die Bezeichnung: METAPH. Diese Hülle umschließt 1 Titelblatt und 359 paginierte Seiten.

Auf dem T i t e l b l a t t befindet sich rechts oben die Bemerkung: *V cahier*, die ich nicht zu deuten vermag, sodann der Name des Besitzers oder des Verfassers von einem wohlgelungenen, zierlich verschlungenen Schnörkel umgeben:

Louis Aléxis
Gérard

Im Felde von anderer Hand mit kleinem *g* und ohne Akzent:

gerard

Ich mutmaße, daß dies letztere der Vermerk eines Abschreibers ist, während wir in dem verschnörkelten Namen natürlich eine eigenhändige Unterschrift zu sehen haben.

Den Titel des Ganzen habe ich bereits genannt. Wir haben es also mit dem zweiten Teile eines lateinisch geschriebenen philosophischen Systems zu tun, dem interessanteren Teile, der *Metaphysik*: Diese zerfällt in zwei Kapitel, die *Ontologie* (S. 1—98) und die *Pneumatologie* (S. 99—359). Beide Kapitel werden ihrerseits in *Quaestiones* eingeteilt, deren die *Ontologie* vier enthält: *De essentia entis* (S. 2), *de proprietatibus entis* (S. 14), *de speciebus entis* (S. 44), *de causis entis* (S. 87). Die *Pneumatologie* enthält ihrer zwei: *De deo* (S. 100—297) und *de mente humana* (S. 297 bis Ende).

Die *Quaestiones* zerfallen in *Articuli*, diese ihrerseits in *Paragraphi.* Die Darstellung unterbrechen *Axiomata* und *Propositiones*, deren Einwürfe entkräftet werden: *Solvuntur objectiones.*

Wir haben es also mit der Einteilung und Namengebung der scholastischen Philosophie zu tun. Voltaire würde sagen, es herrsche hier *l'air empesé du syllogisme (Temple du Goût).* Der Standpunkt, von dem aus die Dinge vorgetragen werden, ist derjenige der katholischen Kirche, obgleich der Verfasser sich einmal nur zu den Philosophen rechnet und eine Frage, an deren Lösung er sich nicht beteiligen will, den Theologen zuweist. Es handelt sich um die Substanz Gottes.

Aber auch sonst umgibt die Weltanschauung des Verfassers keine chinesische Mauer, er kennt die zeitgenössische philosophische Literatur auf das genaueste, nennt Gegner und Gesinnungsgenossen, zitiert sie französisch, oft in langen Auszügen. Kaum eine Frage von Wichtigkeit wird erörtert, ohne daß einer der Zeitgenossen zu Worte käme: So finden sich Anführungen aus Pierre Bayle (1647 bis 1706), aus Nicoles, des Jansenisten, Werken (1625—1695), lange Zitate aus Leibnitz' französischen Schriften, scharfe Polemik gegen Spinoza, Voltaire, La Mettrie. In diesem Zeitspiegel liegt das große Interesse der Handschrift.

II.

Wissen wir also, wes Geistes Kind diese ist, so möchten wir nun auch gern ergründen, was sie eigentlich vorstellt. τίς, πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες; wird der homerische Fremdling gefragt. Auf die erste Frage stehen uns eine ganze Reihe von Antworten zur Verfügung: Unsere Handschrift kann ein Druckmanuskript sein, das eventuell nie zum Druck gelangte; sie

kann das Vorlesungsmanuskript eines Vortragenden an Universität oder Kollegium sein; sie kann das Kollegheft eines Hörenden sein, schließlich die Abschrift einer dieser drei Charaktere. Wir brauchen uns nur den Titel anzusehen, um die beiden ersten Möglichkeiten auszuschalten. Da findet sich die kühne Orthographie: *Methaphisica*. So schreibt der Verfasser einer solchen kaum [1]). Eine ganze Reihe von Hörfehlern schließen sich dem an: In dem Abschnitt über Gott wird meist (S. 101 ff.) von *hatei* gesprochen, S. 109 von der epikurischen Lehre gesprochen als der *hepicurinam hypotesim*, das überflüssige *h* allerdings sekundär gestrichen. Nun ist ja anlautendes *h* im Französischen in den meisten Fällen (allen aus dem Lateinischen stammenden Wörtern) stumm: Der Franzose spricht *om*, schreibt aber *homme*. So ist *hatei*, *hepicurinam* als falsch analogische Schreibung anzusehen, die nimmermehr beim Abschreiben. sondern nur beim Hören in dieser Art vorkommen kann. Ein Gleiches sei bemerkt über *collexionis* (im folgenden häufig) neben *collectione* (S. 127); *ensiclici* für *encyclici* (S. 186. Zeile 7 von unten), wo die französische Aussprache die Schreibung bedingte, usw.

Haben wir es also mit einem Kollegheft zu tun? Dafür schien ein Eintrag über einer stark verschmierten Seite, der 201., zu sprechen: *Rumor*. Das schien so echt studentisch. daß die Erklärung nahe lag, bei Diktat dieser Stelle, die das Mysterium der Dreieinigkeit betrifft, habe irgendeine akademische Kundgebung die Störung veranlaßt. Ich sage Diktat, denn Wortlaut und Breite sind wohl diejenigen des Vortragenden. wie auch der Ton: *methaphisicam dico* (S. 1), das häufige *respondeo, sed observate* (S. 49), *hoc unum dicam* (S. 50) [2]).

Unserer Annahme steht die Korrektur von gröberen Schreibfehlern, die hier und da von anderer Hand vorgenommen worden ist, nicht im Wege: S. 269 wird in eine freigelassene Lücke *continuendam* mit anderer Tinte eingetragen; ebenda wird *couentiunt* gestrichen und *consentiunt* mit der Tinte des Korrektors überschrieben; S. 270 wird der Hörfehler *annihilandae* zu *annihilante* verbessert u. dgl. m.

---

[1]) Er zitiert griechisch, S. 47: *vocatur à latinis, persona, à graecis hypostasis*; S. 99: Etymologie von *Pneumatologie*; S. 318: *apud graecos pneuma*.

[2]) Weiteres S. 46: *sedulo cavendum, perseitatem* (= das „an und für sich bestehen") *cum asseitate* (das „durch sich selber bestehen") *confundatis....*

Wir nehmen also an, die Niederschrift einer Vorlesung vor uns zu haben, die den Hörern diktiert wurde, was üblich war[3]). Diese Annahme wird aber durch etwas anderes sehr in Frage gestellt: Das Manuskript ist in der Form, wie es vor uns liegt, sicher eine Abschrift, das beweisen zahlreiche über den ganzen Text verstreute sogenannte *Bourdons*:

1. (S. 45.) Similiter videmus varias corporibus figuras (*nihil futuro*) (!) advenire easque evanescere, dum interim corpus perseverat. hinc etiam concipimus corporum figuras nihil futuros esse....

Die Irrtümer und Streichungen erklären sich folgendermaßen: figuras steht in dem Satze zweimal. Das Auge irrt beim Abschreiben vom ersten zum zweiten und läßt das zwischenstehende aus. Dieser auch den Setzern wohlbekannte Fehler ist nur beim Abschreiben oder Setzen möglich.

2. (S. 58, 59.) Si ad illam rejiciendum non moverent graves rationes (*impellunt*) c. maj.; Si ad illam rejiciendam graves rationes impellunt....

3. (S. 293, 294). Deus non est causa deficiens in rei veritate, c. min; non foret causa deficiens (*in rei veritate*) si admiteretur praemotio phisica.

Hier ist das Auge von der Wiederholung auf das erste *causa deficiens* zurückgeirrt.

4. (S. 296.) Ille est aucthor peccati, qui realiter et immediate ponit actionem peccaminosam in his circumstantiis, in quibus malitia ab illa separari non potest; (*namque fiunt*) atq: deus concurrens immediate ad omnes et singulas *hominum* actiones realiter et immediate poneret actionem peccaminosam in his circumstantiis, in quibus malitia separari non potest; namque fiunt quotidie ab *hominibus* actiones formaliter malae etc.

---

[3]) So bestimmt das *College Louis-le-Grand* am 4. Dezember 1796 (Jourdain, hist. de l'univ. d. Paris 1866, Bd. II, *Pièces Justificatives* S. 247): VII. *Les étudiants en philosophie s'appliqueront à bien entendre les cahiers de leurs professeurs. Ils les apprendront, et se mettront en état d'en rendre compte, soit dans la classe, lorsqu'ils seront interrogés, soit dans les conférences qui leur seront faictes chaque jour.* Ja, es bestimmt ein Fakultätsbeschluß von 1737, der aus mehr wie einem Grunde interessant ist, da er die Philosophieprofessoren gehörig mitnimmt: *qui denique solo explicandi labore contenti, vix aliquas ex totâ philosophiâ paginas auditoribus scribendas dictent.* Es wird darum bestimmt: III. *In quâlibet scholâ philosophicâ singulae philosophiae partes auditoribus scribendae dictantor* (ebd. S. 190).

Hier hat das doppelte Vorkommen von *separari non potest* zum Bourdon geführt, indem das Auge vom ersten zum zweiten irrte, nach dem zweiten Worte aber den Fehler merkte und das falsche *namque fiunt* wieder ausstrich. (Runde Klammern = Streichungen.)

III.

Eine Abschrift haben wir also ohne Zweifel vor uns, und wenn die zuerst gemachten Beobachtungen uns nicht täuschten, die Hörfehler als solche anerkannt werden, so wird man in dem Buche die Abschrift eines Diktates zu sehen haben, man müßte denn annehmen, daß Abschrift und Diktat sich ablösten.

Damit schwindet aber auch die Wahrscheinlichkeit, daß jener Louis Aléxis Gérard, der seinen Namen auf dem Titelblatt mit einem so schönen Schnörkel eintrug, der Verfasser des Buches ist. Er ließ sich das Buch abschreiben, wahrscheinlich noch dazu aus einem diktierten Hefte, ist also zweifellos nur der Besitzer. Wie denn auch der Verfasser, wenn er schon einmal seinen Namen beigefügt hätte, sich als solchen beglaubigt haben würde.

Auf die Frage nach dem Vater gibt also unser Manuskript nur sehr ungenügende Auskunft, und wir müssen uns die wenigen Notizen, die es über ihn enthält, mühsam zusammensuchen.

Da scheint mir denn vorab das Wichtigste zu sein, genauer zu bestimmen, wann der Autor gelebt hat und wann er seine *Metaphysik* verfaßte.

Das einzige Datum, das ich in dem ganzen Werke vorfand, ist das Jahr 1695. Damals, in den Monaten Juni und Juli, erschien im *diario eruditorum*, dem *Journal des Savants*, ein Aufsatz von Leibnitz unter dem Titel: „*nouveau sistème sur la communication des substances et l'union de l'ame et du corps*“ (tatsächlich erschien derselbe erst 1696; siehe unten). Hieraus werden zwei Seiten angeführt (S. 332, 333), das Zitat wurde aber mit folgenden, die Quelle angebenden Worten eingeleitet (S. 332): *Sistema istud* (des Descartes nämlich) *non magis quam primum* (antikes System) *placuit* leibnitzio, *qui ideo aliud excogitare conatus est, et excogitatum primitus edidit in diario eruditorum anno 1695 mensibus junio et julio.* Wir kommen auf diese Stelle später noch einmal zurück, wenn wir des Verfassers Stellung zu den Geistern seiner Zeit darzutun versuchen werden.

Das Datum 1695 ist nun lediglich als bibliographisches Zitat aufzufassen, aber andere Angaben scheinen beweisend, daß das Werk, oder wenigstens Teile des Werkes, nicht lange nach der Jahrhundertwende, um 1700, geschrieben wurden.

So wird von dem *Antilucrez* des Kardinals de Polignac (1662—1741) gesagt, er sei „in unseren Tagen" verfaßt worden (S. 109): *epicurinam hypotesim poetice adornavit lucretius, quem nostris diebus eleganter confutavit author antilucrecii cardinalis de polignac.*

Dieses Werkchen, das an die 10 000 lateinische Verse enthielt, wurde zwar vor 1700 verfaßt und verbreitet, doch erst 1745 von Rothelin herausgegeben. So könnte denn obige Bemerkung, wenn sie auch wahrscheinlich auf die Jahre um 1700 zu beziehen ist, von der Erstausgabe handeln.

Aber ganz und gar nicht mißzuverstehen ist die Bemerkung, die Bayle (1647—1706) in die „jüngsten Zeiten" versetzt (S. 198): *manichaeismum ultimis temporibus exsucitavit* (sic) *baylius, et quamvis ipsum contradictionibus plenum fateretur ejus tamen patrocinium suscipit atque omni cavillationum genere deffendere conatus est.*

Und ebenfalls nicht mißzuverstehen, ja das Datum noch genauer festlegend, ist eine Bemerkung, die ein Jahrhundert kürzlich erst verflossen sein läßt, also das XVII. Die Bemerkung leitet das Kapitel über Spinozas Pantheismus (1632 bis 1677) ein, dessen Animosität noch den späteren Zeitgenossen verrät, der noch nicht über den Dingen steht (S. 189): *dei simplicitatem saeculo proxime elapso impugnavit benedictus Spinosa amstelodami in batavia natus, ex judeo calvinista, tandem ex calvinista factus hateorum nequissimus.*

Vom XVII. Jahrhundert aber mit den Worten *saeculo proxime elapso* kann doch nur derjenige reden, der etwa im Jahre 1701, 1702 schreibt. Ich glaube nicht, daß wir im Jahre 1907 vom XIX. Jahrhundert in gleicher Weise noch reden würden.

Es ist also wohl zweifellos, daß unsere Schrift wenigstens zum Teil aus dem Beginne des XVIII. Jahrhunderts stammt, und hierzu steht im merkwürdigsten Gegensatze, daß die Literatur der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bis zum Jahre 1750 noch erwähnt und zitiert wird, daß Voltaire (1694—1778), La Mettrie (1709

bis 1751), Buffon (1707—1788) u. a. m. herangezogen werden, die am Anfange des XVIII. Jahrhunderts teils Kinder, teils noch gar nicht geboren waren.

Unter den jüngsten Erscheinungen, die herangezogen werden, sind die Werke des La Mettrie (S. 299): In der *Quaestio secunda* des zweiten Teiles sind es vorab die Materialisten, also die „Modernen" der Zeit, die besprochen und widerlegt werden. Hier werden Lockes *Essay sur l'entendement humain* und Voltaires *lettres philosophiques* besprochen und dann fährt der Verfasser fort: *eamdem opinionem tenuit dominus de la metrie medicus, et ad illam probandum, multa tenebrarum opera in lucem produxit, nempe librum unum de homine plantâ, alterum de homine machinâ.* Das sind die meist mit dem wenig schmeichelhaften Prädikate „berüchtigt" angeführten: *L'homme plante* und *l'homme machine* (beide 1748), derentwegen er aus Holland vertrieben wurde. Friedrich der Große nahm ihn auf, nach Voltaire, als seinen „Hofatheisten". — Dieses Datum wird noch etwas herausgeschoben durch die einmalige Benutzung der *Encyclopédie*, und zwar des IV. Bandes, der 1754 erschien. Condillac, dessen Hauptwerk, *Traité des Sensations*, aus demselben Jahre stammt, besonders aber der Baron v. Holbach (1723—1789) und sein materialistisches *Système de la Nature* (1770) sind nicht mehr erwähnt. — Der Globus des Verfassers enthält (S. 303) erst vier Erdteile, wir sind also noch vor den Reisen von James Cook (1768—1779), die Australien, wenn auch nicht entdeckten, so doch erst erschlossen.

Es scheint also ersichtlich, daß eine ältere Redaktion unserer Metaphysik in die ersten Jahre des XVIII. Jahrhunderts fällt, etwa ins Jahr 1703, und daß dann, bis zum Jahre 1754, die neuere Literatur zu einzelnen Fragen aufgenommen und das Werk auf diese Weise tagebuchartig erweitert wurde. Dies aber ist das Verfahren bei akademischen Vorlesungen, die nach Jahresfrist wiederholt werden sollen.

Daß aber der Inhalt unserer Metaphysik im Wortlaut philosophische Vorlesungen der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts uns erhalten hat, das legte uns bisher nur der Wortlaut, der Stil, nahe. Alle Bedenken schwinden, wenn wir uns das Ende des Manuskriptes ansehen, in welchem sich denn der Dozent in der Tat an seine *dilectissimi auditores* wendet, so daß der Grundcharakter des Werkes festliegt:

ecce vobis, auditores dilectissimi, quae dicenda habebamus de deo et mente humana; utinam ens cujus tot et tantae sunt perfectiones, ea, qua par est, veneratione et dilectione prosequamur; utinam et de animi nostri excellentia ac immortalitate persuasi per vitam praesentem sic agere studeamus ut aeterna aliquando felicitate perfrui mereamur.

finis Mthcae.

Auf den Charakter des Manuskriptes könnte diese Beobachtung ein neues Licht werfen: Wir haben Vorlesungen vor uns im Wortlaut, wie sie gehalten — oder diktiert wurden. Daß ein solches Vorlesungsdiktat aus irgendwelchen Gründen abgeschrieben wurde, sei es, daß das Kollegheft dem Besitzer nicht mehr genügte, sei es, daß ein dritter eine Abschrift besitzen wollte, war unsere erste Annahme. Louis Aléxis Gérard wäre dann der Hörer und Besitzer.

Wie nun aber, wenn wir ein fortlaufendes Diktat mit dem Stil des Werkes für unvereinbar halten, — *jam toties diximus*, — *auditores dilectissimi* usw.. — wenn wir bedenken, daß ein Vorlesungsmanuskript, welches am Anfang des Jahrhunderts schon gedient hatte, und bis zum Jahre 1748 Erweiterungen erfuhr, schließlich so unübersichtlich werden mußte, daß eine Abschrift notwendig wurde, könnte da unsere Handschrift nicht dennoch eine im Auftrage des Verfassers gemachte Abschrift sein, deren Fehler, Lese- und Hörfehler, durch abwechselndes Diktat und Kopieren erklärt werden könnten? Merkwürdig bliebe ja immerhin, daß der Dozent die Schreibung *Methaphisicam* durch das ganze Buch hindurch verursacht oder wenigstens geduldet und diese Toleranz auf so viele andere unmögliche Schnitzer ausgedehnt hätte.

Immerhin erwächst uns die Pflicht, über jenen Gérard Auskünfte einzuziehen, ob ein Philosophieprofessor dieses Namens zwischen 1700 und 1750 auf irgendeinem französischen Lehrstuhl dozierte. — Die *Biographie Universelle* kennt zwar viele Gelehrte, auch Philosophen dieses Namens — aber keinen Louis Aléxis. Und so wurde auch die Literatur über die Universitäten Frankreichs, soweit diese zur Verfügung stand (Joseph Bédier vom Collège de France hat mir hierbei seine bibliographische Hilfe geliehen), vergeblich nach diesem Namen durchgesehen. — Er war gewiß nur der Hörer.

* * *

Müssen wir also Familie und Namen des Verfassers im Dunkel lassen, so wissen wir doch wenigstens über seine Person mit Gewißheit, daß ihm ein Lehrstuhl zur Verfügung stand, man kann hierbei an die Universität denken, andere, die ich über diesen Punkt befragte, dachten an ein Jesuitenkolleg. Es schien auch nicht im Wege zu stehen, daß sich der Verfasser als Philosophen und nicht als Theologen von Fach hinstellte. Er tut dies, wie schon erwähnt, bei Besprechung der göttlichen Substanz, in der folgenden Weise (S. 49, 50): *Sed observate ipsam [opinionem] esse intelligendam de sola rerum creatarum subsistentia. in quo autem reponendae sunt personalitates divinae, videant theologi, ad quos praesens quaestio magis quam ad philosophos pertinet, hoc unum dicam huius quaestionis solutionem esse omnino arduam et difficilem; atque penitus ignorari per quid subsitentiae divinae formaliter constituantur* [4]).

Unser Dozent hat also die erschaffene Substanz in ihrer Eigenart definiert, — die göttliche Substanz kann er nicht definieren und weist die Frage, von der er allein die Schwierigkeit betont, den Theologen zu, die sie mehr anginge als die Philosophen.

Sich selbst bezeichnet er also als Philosophen von Fach. Könnte dies ein Ordensgeistlicher? Sicherlich! Könnte er sich aber ausdrücklich als Nicht-Theologen bezeichnen? Und könnte er so in einem geistlichen Kollegium selbst in rein philosophischer Vorlesung sprechen? Ich muß bekennen, daß mir beides unwahrscheinlich vorkommt, daß ich mich aber dem Urteil von Eingeweihteren gern füge.

Allerdings steht dem allerhand im Wege: Es werden im Laufe der Vorlesungen eine Reihe ausgesprochener Gegner der Jesuiten genannt und ihre Ideen auch mehrfach zustimmend zitiert. So besonders das durchaus jansenistische, jesuitenfeindliche Buch: *Actions de Dieu sur les Créatures*, auf das wir am Schluß ausführlicher zurückkommen werden. Ein Jesuit hätte wohl kaum Nicole beistimmend zitiert, sich auf Huet und Descartes gestützt, wie dies unser Metaphysiker hier und da tut. So werden

---

[4]) Im Jahre 1733 war den Philosophieprofessoren verboten worden, rein theologische Fragen als Thesen zuzulassen oder öffentlich zur Disputation zu stellen. Jourdain op. cit. *Pièces Justificatives* S. 187.

wir sehen, daß seine Bewegungstheorie zur Hälfte cartesianisch ist, daß er mit der *causa occasionalis* von Descartes' Schülern arbeitet.

Ist er aber kein Jesuit, so ist er auch kein Jansenist, bleibt also in dem Streite neutral. Denn die Lehre Molinis von der Gnade ist auch die seine: Alle Menschen sind im Besitze der hinreichenden Gnade, aber nur Auserwählte in demjenigen der wirksamen. Es war eben jener Punkt, den die Jansenisten, Pascal an ihrer Spitze, bekämpften, denn eine „hinreichende" Gnade, die noch der „wirksamen" bedarf, um vollkommen zu sein, ist eben nicht hinreichend. Hier vertritt unser Philosoph das System der Doppelgnade in seinem gegen die Manichäer-Thesen gerichteten Teile. Der Manichäer wirft ein (S. 221):

12 º. *Saltem deus si foret summe bonus, nobis semper daret gratias efficaces, ut concessa libertate bene uteremur, cum praesertim has gratias, nobis aeque facile conferrere (!) possit quam alias quae vocantur purae (l. pure) sufficientes et quae suum effectum nunquam obtinent*; *atque tamen gratias efficaces Deus non semper concedit*; *ergo non est summe bonus.*

Auf diesen Einwurf wird geantwortet: *Summa dei bonitas non exigit ut Deus nobis conferat omne bonum quod potest*; *exigit tantummodo ut quidquid deus nobis concedit, illud in se bonum sit*: *porro gratiae, quamvis mere sufficientes sunt in se bonae cum ad bonum operandum vere sufficiant*; *solusque illarum abusus . . . . potest dici malus.*

Unser Philosoph ist also nicht Jesuit, denn er bringt lange Zitate aus einem jansenistischen Buche und nennt eine Reihe von Jansenisten, nie aber einen Jesuiten; er ist auch nicht Jansenist, denn er ist Anhänger der damals weit verbreiteten Lehre von der doppelten Gnade. Sein Charakter als Nicht-Theolog, sondern als reiner Philosoph, tritt wohl hierdurch, daß er an dem Streite, der noch bis zur Jahrhundertmitte währen sollte, keinen Anteil nahm, durchaus hervor.

Die Frage ist nun, wo er lehrte: Paris oder Provinz? Hochschule oder freie Schule? Denn allerorts bestanden freie Schulen, auf denen junge Leute ihre philosophischen Semester absolvieren konnten (*„faire sa philosophie"*). Da waren die Hochburg der Cartesianer, die *École Oratoire*, das *Collège d'Harcourt*, aus dem

Nicole und Diderot hervorgingen, die Schule der Jansenisten, *Port-Royal*, die *Collèges*: *de Clermont*, *de Ste Barbe*. Für alle diese waren wohl die Bestimmungen der *Universität*, die sie zusammenfaßt, bindend:

Die im Projekt erhaltenen Vorschriften, welche von der Pariser philosophischen Fakultät im Jahre 1720 gegeben wurden, bestimmen über den philosophischen Unterricht folgendes (Jourdain, Université de Paris 1866, II. *Pièces Justificatives*, S. 173):

XXI. Die Philosophieprofessoren sollen niemand zum Studium der Philosophie zulassen, der nicht Griechisch und Lateinisch kann [5]), der philosophische Lehrgang dauert zwei Jahre, im ersten Jahr sollen Logik, Metaphysik, die Elemente der Geometrie und der erste Teil der Physik, die sogenannte *physica generalis*, gelehrt werden, wenn dies möglich; im zweiten Jahre dann soll die *physica specialis* tiefer ergründet werden und dann das Werk in der *Ethik* seinen Abschluß finden.

Als Quellen der Metaphysik werden vorwiegend Aristoteles und Descartes angegeben: *Metaphysicam pariter ex libris Metaphysicorum Aristotelis ducent*; *itemque ex Cartesii Meditationibus metaphysicis, quibus doctrina Platonis mirum in modum fuit illustrata, et ad doctrinam Christianam propius admota.*

Besonderer Wert wird auf Disputationen über Metaphysik gelegt, die vorzüglich den Geist schärfen, dabei aber sollen leere Wortstreitereien vermieden werden, ebenso Spitzfindigkeiten über Möglichkeit und Unmöglichkeit, „die die Eleganz eines humaneren und gebildeteren Saeculums glücklich unterdrückte“.

Wir haben lediglich zu konstatieren, daß unser Philosoph mit diesem Lehrplane in Übereinstimmung steht: Seine *Metaphysica* ist der zweite Teil seines philosophischen Lehrganges, der erste war also programmäßig die *Logik*, die *Physik* wird folgen. Auf diese, die kommende, weist er beispielsweise auf S. 156: *sed de iis dicendi locus erit in phisica*, und S. 310 bei Gelegenheit der Besprechung von Leibnitz' Monaden: *transeat maj[or] quam expandemus in phisica.* Paris kann also dem Fundort des Manuskriptes nach, wie nach

[5]) Hierbei wird ausdrücklich betont, daß Sorgfalt auch der eigenen Sprache und einer kleinen, aber wichtigen Sache, der Orthographie, zuzuwenden sei (X.), *quae nisi pueris ab ipso studiorum ingressu adhibeatur, suscepta semel hujus rei vitiosa consuetudo pertinacissime durabit.*

dem Lehrplan, seine Stätte gewesen sein. Zur Bestimmung derselben könnte vielleicht noch ein Exempel dienen, das er dem genannten Werke *Actions de Dieu sur les créatures* nachbildet. Die These ist: Die Beziehungen zwischen gleichgearteten Wesen bilden keine neuen „Entitäten“ (S. 42). *Relationes non sunt entitates ab entibus relativis distinctae et ipsis superaditae.* Ließe man beispielsweise in Besançon *(vesuntione)* Münzen schlagen, die solchen in Paris bereits geschlagenen glichen, wie ein Ei dem anderen, so entstünden nach der bekämpften Theorie unzählige neue „Entitäten“, und dies erscheint absurd.

Paris oder Besançon? Denn es liegt nahe, anzunehmen, daß der eine Ort seine Wahl nicht dem Zufall verdankt, sondern der Sitz seiner Schule war. Geht man von der Quelle der anonymen *actions de Dieu* aus (wir werden sie unten zitieren), so ist Paris als Wohnsitz das näherliegende: Denn dort ließ der Verfasser zu seiner eigenen Person einen Doppelgänger in Peru entstehen, um das Absurde der Lehre, daß die Relationen so und so viele neue Entitäten seien, zu beweisen. Hier wäre dann von Paris ausgegangen worden, und für Peru wäre Besançon eingetreten.

Paris ist also wahrscheinlich der Ort gewesen, an welchem die Vorlesungen, deren Niederschrift wir besprechen, gehalten wurden. Sie bilden den zweiten Teil eines mehrjährigen Kursus, die *Logik* ging voran, die *Physik* wird folgen. Es ist wahrscheinlich, daß diese Vorlesungen fast ein halbes Jahrhundert lang gehalten wurden: wenigstens deuten zahlreiche Stellen darauf, daß sie bereits zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts bestanden, während wieder andere um 1750 niedergeschrieben wurden. Die Methode der Vorlesung wäre hiernach im wesentlichen dieselbe gewesen, wie noch heute. Der Autor ist dem Namen nach unbekannt, denn der zu Beginn des Manuskriptes eingetragene Name ist wohl der des Besitzers. Jener bezeichnet sich als Philosophen und Nicht-Theologen und scheint dementsprechend auch in dem Jansenisten-Jesuitenstreit neutral zu sein.

Immerhin müssen wir diesen Teil mit dem Bekenntnis abschließen, daß wir nicht bestimmen können, ob unser Dozent, der sich als reinen Philosophen bekennt, Geistlicher war oder nicht, oder vor welchem Publikum er dozierte.

Die Philosophen des XVII. Jahrhunderts.[6])

Unter den Philosophen des XVII. Jahrhunderts, deren Anschauungen der Verfasser unserer *Metaphysik* anführt oder bestreitet, steht natürlich an erster Stelle

1. René Descartes (*Cartesius* 1596—1650).

Descartes wird auch von unserem Verfasser als der Vater der französischen Philosophie angesehen, er nennt ihn *laudatus autor* (S. 314), teilt aber in der Tat nur an wenigen Stellen seine Ideen. Der Grundlage der Cartesianischen Psychologie tritt er zu Beginn der *Pneumatologie* entgegen (S. 99): *quid autem spiritus sit et in quo consistat essentia illius cum m[e]th[physi]ca tum phisica, multum hactenus inter methcos [= metaphysicos] disputatum est: alii essentiam spiritus imponunt in simplicitate, alii in agendi potentia, quidam ex carthesianis in cogitandi facultate, caeteri vèro inter ipsos in actuali cogitatione. quam ultimam opinionem falsam diximus ubi de ideis innatis* (wohl im I. Bande). *quaenam vero ex aliis ad verum propius accedat, adhuc sub judice lis est, hancque dirimere non minus otioso quam irrito conatu [non] tentaremus.* Der Verfasser lehnt also an diesem Punkte die Spekulation ab und begnügt sich mit den Angaben: *quippe haec de natura spiritus nobis scire satis est,* 1⁰ *ipsum esse substantiam cum existat per se et independenter ab omni subjecto inhaesionis* 2⁰ *substantiam illam esse simplicem et sine partibus phisicis ex quarum unione quemadmodum corpora coalescat,* 3⁰ (und dies den Cartesianern ins Stammbuch) *spiritum, si neque necessario neque semper cogitet habere saltem et cogitandi et agendi facultatem.*

Man denkt bei letzterem Urteil unwillkürlich an das Schillersche Distichon aus den *Xenien*:

> Denk ich, so bin ich. Wohl! Doch wer wird immer auch denken?
> Oft schon war ich, und hab' wirklich an gar nichts gedacht.

Umständlicher verfährt der Verfasser an einer anderen Stelle, die aber auch der schwierigsten eine zu seiner Zeit war. In der *Quaestio secunda* des zweiten Teiles handelt er in vier Artikeln: 1. Über die Immaterialität der Seele. 2. Über ihren Sitz. 3. Über ihre Verbindung mit dem Leibe (Leibnitz). 4. Ob die Seele mit dem Leibe vergeht.

---

[6]) Eckige Klammern bedeuten: „zuzufügen"; runde Klammern: „auszulassen".

Es waren also die Fragen, denen sein materialistisches Zeitalter negierend gegenüberstand: Ein L o c k e (1632—1704) hatte erklärt, nur der Glaube könne als fest und bewiesen annehmen, daß die Seele immateriell sei, Gott könne man doch die Kraft nicht absprechen, der Materie die Fähigkeit des Denkens zu verleihen *(Essay concerning Human Understanding).* Seine Zeitgenossen gingen noch weiter, L a M e t t r i e erhob den Materialismus zum System, selbst B u f f o n , *celeberrimus de bufon*, lehrte von den Sinnen, sie seien nur „organisierte Materie". — In der Tat werden Tag für Tag neue Fähigkeiten der Materie entdeckt, die man vorher noch nicht gekannt hatte. So fand man die gegenseitige Anziehungskraft der Körper, die wunderbaren Eigenschaften des Lichtes. *Sic* (S. 306) *adhuc mirae electricitatis p[ro]prietates recentioribus temporibus in materia detectae sunt* [7]). Könnte da nicht auch die Eigenschaft des Denkens an ihr gefunden werden? Aber alle neuentdeckten Fähigkeiten sind mit den bekannten vereinbar, — die des Denkens nimmermehr, *tam certum est ergo quod nunquam detegent ho[mi]nes facultatem cogitandi materiae competere, quam certum est quadraturam in circulo nunquam deprehensum iri.* Auch die *Monaden* machen Schwierigkeiten und führen zum Materialismus: *Supponi potest cum leibnitio et aliis quibusdam p[hiloso]phis materiam constare punctis simplicibus et inextensis, quae monades appellant*; *atque hoc posito cogitatio materiae convenire potest.* Die Monaden wird der Verfasser in der Physik als erwiesen annehmen (S. 310), die Konsequenz leugnet er: Denn wenn unsere Gedanken und Gefühle auf solchen Monaden beruhten: *non unicum, sed plurima in nobis entia cogitarent et sentirent*; *quod quam falsum sit unumquemque docet propria conscientia etc.*

Einer der unangenehmsten aller Einwürfe ist ihm der, daß die Tiere nichts als *materia organisata* (vgl. B u f f o n) seien. Dieser Einwurf stammt von Descartes und seiner Schule, war den Zeitgenossen Molière, La Fontaine, Cyrano u. a. ein Stein des Anstoßes und wird folgendermaßen angeführt: *Etenim, inquit* (Descartes nämlich, S. 312), *variae belluarum operationes sunt solummodo motus mechanici, quos in ipsis velut in totidem viventibus automatis operatur supremus motor*

---

[7]) Diese Bemerkungen gehen vielleicht auf die Experimente C h. F. D u f a y s' (1733), den Entdecker positiver und negativer Elektrizität, den Vorgänger Buffons im *Jardin des Plantes,* der zuerst elektrische Lichterscheinungen im größeren Umfange beobachtet hat.

materiae. Dies wird der Verfasser in der Physik bestreiten oder, wie er sagt, widerlegen, und erklärt: *ipsis inesse animam spiritualem à nostro specie et dignitate prorsus diversam, sed tandem quaedam cogitandi et sentiendi capacem,* — und wir müssen ihm hierin in soweit Recht geben, als seine Ansicht gegenüber der des Cartesius einen Fortschritt, ja den Weg zu moderner Anschauung zeigt, gleichgültig, aus welchen Quellen sie stammt [8]). Aber auch wenn Cartesius recht hätte, fährt er fort, würde unsere These von der Immaterialität der Seele bestehen:

.... *juxta carthesium omnes brutorum operationes perficiuntur per solam dispositionem mechanicam, ergo eodem modo perfici possent operationes humanae posito nempe quod machina hominum foret perfectior machina brutorum sicut revera possibile est.*

R[espondeo] n[ego] ant. admissa quippe opinione carthesiana non minus certum manebit existere in nobis p[rinci]pium activum cogitans, sentiens, judicans, volens et liberum, facile autem demonstratur p[rinci]pium huiusmodi esse neccessario immateriale et simplex.....

---

[8]) Der Streit über die Tierseele ist noch im XVII. Jahrhundert ein sehr lebhafter gewesen. Descartes hatte die beiden Substanzen definiert, die eine als die denkende, die andere als die ausgedehnte, und so sah er sich genötigt, wollte er dem Tiere nicht den Vollbesitz der unteilbaren denkenden Substanz zuerteilen, dem Tiere alle Denktätigkeit, alle Empfindung abzusprechen. Seine Schule prägte das Schlagwort: *La bête est une machine,* das La Mettrie als Vorbild zu seinem *l'homme machine* diente. *Descartes* (schreibt La Mettrie in dem genannten Werke), „*a le premier parfaitement demontré que les Animaux étoient de pures Machines*". Er verfaßt seinerseits, den Lehrmeister übertrumpfend, sein: *Les Animaux plus que Machines* mit dem Molièreschen Motto: „*Les Bêtes ne sont pas si bêtes que l'on pense*". Der Streit zwischen den Cartesianern und ihren zahlreichen Gegnern wurde im XVIII. Jahrhundert so lebhaft, daß Bayle in der Darstellung desselben schreibt: Die Frage wäre nur noch so zu klären, indem man an das Volk, Jäger und Fischer appellierte. Die Religion wurde in die Frage mit hineingezogen, da offenbar das Zuerkennen einer Seelentätigkeit an die Tiere die Qualitäten der menschlichen Seele herabzusetzen schien (vgl. Bayle, *Nouvelles de la Républ. des Lettres* 1684, März, woselbst auch Literatur. — Auch Bayles Gesammelte Werke, Rotterdam 1727, Bd. I, S. 7 ff.). St. Didier schrieb in einer Fabel, die Voltaire (1768) herausgab (Hachette, Werke Bd. VII S. 243, *Le Marseillois et le Lion*):

> Les habitants des airs, des forêts et des champs,
> Aux humains chez Esope enseignent le bon sens.
> Descartes n'en eut point quand il les crut machines:
> Il raisonna beaucoup sur les œuvres divines;
> Il en juge fort mal....

ingens est discrimen juxta ipsum carthesium nostras inter et brutorum operationes; bruta. inquit laudatus author, videntur quidem cogitare et sentire, sed de facto neque cogitant neque sentiunt; eorum operationes externae aliud nihil sunt quam motus mechanici. contra vero sensu intimo experimur nos reapse cogitare. sentire, judicare, ratiocinari, et velle, quae omnia ut supra demonstravimus non possunt esse affectiones materiae. neque consistere in motibus quibusdam mechanicis; ergo admissâ etiam opinione carthesianã, circa belluarum operationes, invicte demonstrata remaneret animae nostrae spiritualitas.

Es ist interessant, wie der Gegner Descartes' doch bereits von dessen Hauptgrundsatz durchdrungen ist, — wobei freilich nicht behauptet werden soll, daß er ihn immer befolgt. Der Ablehnung des Autoritätsglaubens, — *se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant*, wie Descartes sich zu tun entschloß, ist auch für den scholastischen Philosophen ein Grundsatz geworden, den er nicht ignorieren kann, und immer wieder verlangt unser Metaphysiker: in Sachen der Philosophie L o g i k v o r A u t o r i t ä t gehen zu lassen (S. 319): *jam toties diximus quaestiones p[hiloso]ph[i]cas ratione magis quam authoritate dirimendas esse.* So sagt er, um bei der Frage „Immaterialität der Seele" das Zeugnis der Alten auszuschalten. und hält diesem obendrein die Überzeugung von a c h t - z e h n christlichen Jahrhunderten entgegen. Nichts desto trotz bringt er bei den Gottesbeweisen den naiven Beweis *ex consensu gentium* und widmet ihm über zwanzig Seiten. Und ähnlich noch bei der Frage, ob die Seele unsterblich sei. Ein Fortschritt geht eben langsam vor sich und kann nie ohne Widersprüche sein.

Und so erkennen wir denn wenige Seiten weiter neben dem Mittelaltermenschen, der sich so oft in dieser Metaphysik zeigt, das Kind des XVIII. Jahrhunderts, des sogenannten Zeitalters der Aufklärung, wenn er beispielsweise bei Besprechung des Sitzes der Seele eine a n a t o m i s c h e B e s c h r e i b u n g d e s H i r n e s liefert (S. 323. 324). Im Gehirne nämlich ist auch seiner Anschauung nach die Seele lokalisiert. aber es bleibt ihm unbestimmt, an welcher Stelle. Descartes und andere hatten sich bestimmter ausgedrückt (S. 323):

C a r t h e s i u s tamen glandulam pinealem[9]), *bufonius membranam qua involvitur cerebrum; d[omi]nus de la Peyronie centrum*

---

[9]) Die *glande pinéale*, das conarion Descartes'. Vgl. unten.

ovale aut corpus callosum contendit esse sedem animae. Diese Ansichten werden dann im folgenden bekämpft, teils widerlegt, denn die Ausübung der geistigen Kräfte und der Sinne hat sich als von diesen angegebenen Körpern als unabhängig erwiesen: *haec enim pars cerebri (glandula pinealis) haberi non debet tanquam sedes animae, qua vitiata, imo totaliter destructa, perseverarunt tamen animae functiones perseveravit rationis usus cum sensu, atque factis observationibus constat animae functiones cum sensu perseverasse, cum in iis quibus nulla aut putrefacta erat glandula pinealis, tum in iis quorum corpus callosum penitus vitiatum erat imo totaliter destructum.*

Hierauf lernen wir als eine zweite die Theorie des Arztes de la Peyronie[10]) kennen, der seine bei Gelegenheit einer Operation gemachten Erfahrungen in den *Acta academiae regiae parisiensis* im Jahre 1741 niedergelegt hatte (S. 329). Ein Jüngling kommt schwer *in osse parietali sinistro* verletzt und ohne Besinnung in die Hand des genannten Chirurgen. Dieser öffnet den Schädel und findet, daß ein Teil der *substantia corticalis*, die die Größe eines Hühnereies hat, und dem *corpus callosum* aufliegt, eitert. Nach Herausnehmen des Eiterherdes und Befreien des *corpus callosum* von dem Drucke, gewinnt der Jüngling seine volle Besinnung wieder. De la Peyronie überzeugt sich durch wiederholten Druck auf die Stelle, daß ein Irrtum ausgeschlossen. *instrumento quodam quo vulgo utuntur chirurgi ad explorandum vulnerum altitudinem .. pressit modo corpus callosum, modo caeteras partes cerebri, et semper observavit quod quoties corpus callosum vel leviter premebatur toties praedictus adolescens rationem et sensum amiteret, conservaret quando aliae dumtaxat cerebri partes continebantur.*

Dem aber, fährt Verfasser fort, widersprechen eine Reihe in jüngster Zeit gemachter Beobachtungen bei Menschen, bei denen das *corpus callosum* vollkommen zerstört war (S. 331).

---

[10]) François Gigot de la Peyronie (1678—1747), berühmter französischer Chirurg. Das hier herangezogene Werk wurde in älterer Gestalt schon 1708 in Montpellier vorgetragen unter dem Titel: „*Observations sur les Maladies du Cerveau, par lesquelles on tâche de decouvrir le véritable lieu du cerveau dans lequel l'âme exerce ses fonctions*". La Mettrie macht sich in seinem *Traité de l'Ame* über alle diese Systeme lustig: „ceux qui mettent les siège de l'Ame dans les *nates*, ou les *testes*, ont-ils plus de tort que ceux qui voudroient la cantonner dans le *centre ovale*, dans le *corps calleux*, ou même dans le *glande pinéale*?"

Wenn wir uns nun an die erwähnte Schrift des La Peyronie direkt wenden, werden wir bald sehen, daß alle Angaben unseres Philosophen, soweit sie frühere Methoden betrafen, auf dieser Quelle beruhen. Der Arzt schreibt in der genannten Schrift von der Seele [11]): *Elle ne reside pas non plus dans la glande pinéale* (Descarte's Theorie); *on a souvent vû cette glande pétrifiée ou abcédée. On a ouvert des sujets où on ne l'a point trouvée* (zu beiden Beobachtungen Literatur in den Anmerkungen). *Je l'ai vû pourrie dans une femme de 28 ans ... la malade ne perdit qu'avec la vie l'usage de la raison et des sens*". Und dies ist offenbar auch die Quelle von unseres Philosophen Ablehnung der Descartesschen *glande*. Seine Worte waren also begründet und fußten auf fachmännischen Beobachtungen.

De la Peyronie lehnt nun in ähnlicher Weise auch andere Stellen des Gehirnes als Sitz der Seele ab, da ihr Verlust in einer Reihe von Fällen nicht den Verlust des Bewußtseins zur Folge hatte. Dagegen habe die Sektion von geistig Umnachteten des öfteren ganze oder partielle Zerstörung des Gehirnkernes *(corps calleux)* ergeben. Und hier folgt der Fall, der in unserer Metaphysik zur Sprache gelangte und den wir deshalb zum Vergleich uns ausschreiben wollen: *Un jeune homme de 16 ans fut blessé d'un coup de pierre du haut et au devant du pariétal gauche ... il perdit* (nach 28 Tagen) *l'usage presqu' entier de tous les sens ... On fit des incisions, on découvrit une très-légère fêlure à la table extérieure* (Hirnschalentafel) ... die Hirnhaut *(dure-mère)* wird geöffnet: „*Parmi environ 3 onces ½ de matière fort épaisse et de mauvaise qualité il sortit quelques flocons de la propre substance du cerveau. La quantité de matiére que fournit l'abcés nous fit penser qu'il devoit avoir environ le volume d'un œuf de poule, et on jugea par la direction d'une sonde applatie et arrondie par le bout en forme de champignon, qu'on nomme Meningophylax, aussi bien que par la profondeur de l'endroit où cette sonde pénétroit, que, lorsqu'on l'abandonnoit légèrement, elle étoit soûtenue par le corps calleux, ... Dès que le pus qui pesoit sur le corps calleux fut vuidé, l'assoupissement cessa, la vûe et la liberté des sens revinrent. ... Je crus appercevoir plusieurs fois qu'en abondonnant sur le corps calleux le Meningophylax à son propre poids, les accidents se renouvelloient, et qu'ils disparaissaient dans l'instant que je le retirois*".

---

[11]) Mémoires de l'Académie Royale 1741, S. 204.

Der Verfasser beschließt seinen Aufsatz (S. 218): *Ce sont donc de nouveaux préjugés bien favorables, et peut-être même des preuves directes suffisantes pour établir le siège des fonctions de l'Ame dans le corps calleux.*

Beide Theorien sind heute längst aufgegeben und obwohl über die Arbeitsteilung im Hirne große Meinungsverschiedenheiten herrschen, so weiß man dennoch, daß die Zentrale des Nervensystems weder in der Pinealdrüse noch im *Corpus callosum* zu suchen ist.

* * *

Aber wir haben uns durch diese, wenn auch fesselnden anatomisch-chirurgischen Fragen von unserem Descartes abziehen lassen. Wir kehren nun zu ihm zurück, allerdings nur, um ihn ganz zu verlassen. Sein Name, seine und seiner Schüler Überzeugungen werden nur noch in Fragen von sekundärer Bedeutung genannt. Seine Ansichten über den Zusammenhang von Leib und Seele werden wir im Zusammenhang mit Leibnitzens Doktrin von der *prästabilierten Harmonie* heranziehen, da des deutschen Philosophen Gewicht bei dieser Frage damals im Vordergrund stand. Descartes' Ansicht über das Meßopfer wird S. 54 zitiert: *docuit ille species eucharisticas verum habere subjectum, quod nec panis esset, esset nec vinum nec corpus christi, sed aer, aliave materia distincta a pane et vino et inter utriusque poros disseminata, quae per consecrationem non destruitur — licet destruantur panis et vinum* [12]).

Dieser Lehre wird diejenige des Emanuel Magnanus [13]) vorgezogen (S. 55), der in der Hostie und dem Wein nur Christi Leib sah, in der Gestalt aber lediglich Erscheinungsformen.

Bei allem Respekt verhält sich also unser Metaphysiker dennoch vollkommen ablehnend gegenüber den Ansichten des Vaters der französischen, der gesamten modernen Philosophie; aber wir werden

---

[12]) D.s Ansichten über das Meßopfer wurden bei Gelegenheit des Streites über die Ausdehnung der Körper geäußert, als Folgerung seiner Lehre, daß ein Körper nichts sei, als der von ihm eingenommene Raum, welchen Satz die Theologen mit Hinweis auf die Transsubstantiation angegriffen hatten (vgl. Erdmann, Geschichte der Philosophie II, 19, 20).

[13]) Es ist dies der Physiker und Theologe Emmanuel Maignan (1601—1676), der von 1636—1650 in Rom lebte. Die angeführten Ideen können aus dem *Cursus Philosophicus* (Toulouse 1652 oder Lyon 1673) oder seiner *Sacra philosophia entis supernaturalis* (Lyon 1662—1672) stammen.

sehen, daß er auch die anderen in gleicher respektvoller Weise (wenn wir Spinoza ausnehmen) — ebenso abtut.

Von anderen Lehren Descartes' nimmt er (S. 42) dessen Meinung an, daß die Relation zwischen zwei Gegenständen kein neuer Modus sei (vgl. auch unten: *Actions de Dieu*). Auf S. 155 nimmt er schließlich zu seiner Weltbildungstheorie Stellung, auch ein Kapitel, das uns noch später genauer beschäftigen wird (vgl. unten: *Prémontval*). Bedeutende Philosophen, unter ihnen auch Descartes, meinten, daß die Welt aus einer sogar regellosen Bewegung der Materie hätte entstehen können. Unser Dozent begnügt sich damit, den „ungeheuren Unterschied" zwischen Epikur und Descartes an diesem Punkte darzulegen: Denn weder hätte letzterer behaupten wollen, daß nur Materie und Bewegung existierten, noch daß die Materie von sich selbst existiere. Deshalb (wir übergehen drei Fragen, die an Epikurs Adresse gerichtet sind und die dieser nicht anders beantworten könnte, als mit dem Geständnis, Gott existiere), — deshalb kann die Widerlegung der cartesianischen Anschauung, da sie Gott aus dem Spiel läßt und rein naturhistorisch aufzufassen ist, in die Physik verwiesen werden: (S. 156) *hic observare inutile est carthesium et ejus assectas confidentius locutos esse, neque potuisse suis unquam promissis stare, ut abunde constabit ex illorum sistematis confutatione, sed de iis docendi locus erit in phisica.*

Von den französischen Zeitgenossen des Descartes finden wir eine ganze Reihe beiläufig genannt:

2. Gassendi (1592—1656),

der nach Voltaire alles bereits in sich schließt, was Newton und Locke nach ihm fanden und lehrten, der Vorkämpfer in Frankreich richtiger Vorstellungen über das Sonnensystem (Cyrano Bergerac ist sein Schüler), tritt hinter Descartes zurück, „*parce qu'il était plus raisonnable*" (Voltaire). Unser Dozent erwähnt ihn (S. 270) nur bei der Frage, ob Gott seine Geschöpfe „direkt" erhalte, oder ob sein Schutz nur ein „indirekter" sei (Deismus). Letzteres erweist sich als unmöglich, ersteres vertreten Descartes, Malebranche, Bayle und ungezählte andere, Gascendus (Gassendi), Derrandus[14]) (? Durand) und einige andere ver-

[14]) Ist der Jesuit Derrand (1588—1644) gemeint, der in der Tat aber Architekt war? Unter den Theologen gibt es mehrere Durands, die meisten aber sind Protestanten.

treten hier einen negativen Standpunkt, *quorum tamen opinionem libenter amplectemur.*

Der hierbei abgelehnte

3. Malebranche (1638—1715)

gehört noch zu den Zeitgenossen unseres Verfassers und wird wohl darum auch öfter herangezogen, obgleich sein Einfluß bald schwand. Voltaire sagt: „*de son temps il y avait des malebranchistes*". Seine cartesianische Ansicht über den Zusammenhang von Leib und Seele werden wir bei Besprechung Leibnitzens mit heranziehen.

Über die anderen Franzosen des großen Jahrhunderts ist nicht mehr viel zu sagen.

4. Pierre Nicole (1625—1695)

wird herangezogen, um als Zeuge für die Einheit der Seele, die nicht auf die Materie verteilt sein könne, zu dienen: „*Si l'on supposoit*" *inquit nicolius, l'idee d'un homme repondu[e] dans un tas de bled, et que chaque grain ne l'eut* (l. *eût*) *pas toute entiere comme chaque grain ne pourroit dire que ce qu'il concevroit, aucun ne pouroit dire, je conçois un homme; l'amas de grains ne pouroit pas le dire non plus; aucun ne scachant ce que l'autre conçoit, aucun ne scauroit si toutes les connoissances ou partie[s] de l'idee font partie d'un homme.*"

Dieses Zitat halte ich in sofern für wichtig, weil es wahrscheinlich macht, daß unser Dozent nicht in einem Jesuitenkolleg lehrte. Nicole war einer der Schriftsteller von *Port-Royal*, in seinen *Essais de morale* befindet sich auch eines *des moyens de conserver la paix dans la société*, das Voltaire als *chef-d'œuvre* bezeichnet, er schrieb aber auch gegen die Jesuiten, sah Pascals *Lettres Provinciales* durch, wäre also für einen Jesuiten unserem Dafürhalten nach „bündnisunfähig" gewesen.

Damit sind wir am Ende angelangt, der Bischof v. Avranches.

5. Pierre Daniel Huet (1630—1721),

der Erzieher des Kronprinzen von Schweden, wird nur als Quelle zitiert (S. 186), aber dafür *doctissimus huetius* genannt. Die Angabe über die Pythagoräer, sie hätten an einen Schöpfungsakt Gottes geglaubt, stammt nicht aus seinem *Traité Philosophique de la foiblesse de l'Esprit humain* (1690), in dem er Buch I Kap. XIV, 3

von Pythagoras und ganz am Schluß (Buch III, Kap. XVI) von den Pythagoräern spricht.

Und nun gehen wir über die Grenze: Auch außerhalb Frankreichs zählte Descartes zahlreiche Schüler und Verehrer. Der bedeutendste dieser

6. Benedictus Spinoza (1632—1677)

hatte sich mit den Werken seines Vorgängers schon als Jüngling vertraut gemacht; war aber schon gegen Descartes und andere seiner Schüler der Vorwurf des Atheismus erhoben worden, der, wie Voltaire sagt, von kleinen Geistern den großen Philosophen immer entgegengehalten wird, — so mußte Spinozas Pantheismus ganz besonders den Verdächtigungen und Anfeindungen ausgesetzt sein. Seit Pierre Poiret (1646—1719) mischte sich Abscheu in den Haß der Andersdenkenden (Erdmann, Geschichte der Philosophie), den die *Ménagiana* (1692) durch bewußte Erfindungen auf die Spitze trieben.

Unser Dozent hat diese unsachliche Art der Kritik übernommen. darunter leidet der Abschnitt, den er der Widerlegung von Spinozas Ansichten widmet, durchaus, gewinnt aber dadurch historisch an Interesse, wenn man den ruhigen Ton vergleicht, mit dem über Bayle, Locke, ja sogar über La Mettrie gesprochen werden kann.

Da er bei Besprechung der Gottesidee *(de dei simplicitate)* auf den Gegner zu sprechen kommt, interessiert ihn nur das erste Buch der *Ethik*, das *de Deo* überschrieben ist. Seinen Schülern aber stellt er dies so dar, als ob dies eine Buch Spinozas System und Werk allein ausmachte:

Suum sistema trigenta (!) *sex poonibus* (l. *propositionibus*) *comprehendit, cujus* (l. *cui*) *septem definitiones, et totidem praemisit actiomata*: *ex tanta pharagine* (l. *farragine* „Mengfutter fürs Vieh“) *ea tantum exponemus, quibus impius ille vir omnem sui sistematis vim aut potius venenum exprimere conatus est.*

Es möchte fast so scheinen, als ob unser Verfasser keine Ahnung hat, daß noch vier weitere Teile dieses bekämpften Systems bestehen, denn daß er *bona fide* urteilt, gestehen wir ihm nach seiner sonst beobachteten Arbeitsweise gern zu. Da mir Ausgaben des Spinoza, die nur das 1. Buch enthalten, unbekannt sind, sehe ich nur eine Erklärung: Er gibt seinen Abschnitt gegen Spinoza aus zweiter Hand,

in seiner Quelle fand sich nur die Polemik gegen das I. Buch, das er denn für das ganze System hielt.

S. 319 nennt er allerdings noch einmal Spinoza neben Epikur, als eine der Quellen des modernen Materialismus (!), *materialistarum opinio quam ex epicuro, Spinosa, paucissimisque huius speciei viris hauserunt.* Da es sich um die Frage „Immaterialität der Seele" handelt, so möchte man meinen, er habe dennoch auch das zweite Buch der *Ethik*: *de natura et origine mentis* gekannt. Doch glaube ich, daß er diesen Namen nur aufs Geratewohl hier hingeschrieben hat.

Das spinozistische System also (S. 189 ff.) schöpft nach unserem Dozenten *ex iis veteribus p[hiloso]phis, quibus sacrum erat istud virgilii effatum: jovis omnia plena; vel istud Lucani: jupiter est quodcumque vides, quodcumque movetur.*

Eine Beschreibung des Systems folgt:

1°. *unica est in mundo substantia, quae deus est.*

2°. *res cogitans et res extensa sunt duo hujus substantiae attributa.*

3°. *individua tum cogitantia tum extensa sunt horum attributorum modificationes.*

4°. *deus omnia formaliter continet.*

5°. *omnia ex necessitate divinae naturae sequi debent.*

Hier gibt es nun eine Überraschung: 1°. entspricht Lehrsatz XIV des 1. Buches der Ethik: *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*; 4°. entspricht dem XV. Lehrsatz: *Quicquid est, in Deo est*; 5°. dem XVI.: *Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis... sequi debent*, wobei das Einsetzen von *omnia* an Stelle von *infinita* kaum einem Irrtum entspringt, sondern recht eigentlich zeigt, wie wenig Verständnis Spinozas Art, die Welt zu betrachten, hier fand.

Müssen nun 2°. und 3°. nicht aus dem II. Buche der Ethik stammen? In der Tat stimmen sie auch im Wortlaut zu dessen ersten Propositionen: I. *Cogitatio attributum Dei est etc.* II. *Extensio attributum Dei est* etc. Hier wird die ausschließliche Nennung des I. Buches der *Ethik* rätselhaft, wenn man sich nicht mit unserem Ausweg behilft, der Verfasser schöpfe aus zweiter Hand. Es kann aber auch die Weisheit aus dem zweiten *corollar* (Zusatz) des XIV. Lehrsatzes stammen: *Sequitur 2°. rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel.. affectiones attributorum Dei.* Ja, der Gebrauch von *res cogitans* und

extensa zeigt an, daß in der Tat ein Zusatz des ersten Buches genügte, wo ein ganzes zweites zur Verfügung stand. Die Bemerkung 3⁰. mag auf *Propositio* VIII, *Scholie* II. des I. Buches zurückgehen.

In dem System werden nun eine Reihe von Widersprüchen notiert Die Grundlagen sind falsch, folglich ist das ganze System falsch. Man kann nicht sagen, es existiere nur e i n e Substanz. *namque substantia est ens existens per se. vel ut loquitur Spinosa, est id quod in se est et per se concipitur. at manifestum est existere in hoc mundo plurima entia per se, vel quae in se sunt, et per se concipiuntur.* Dies ist nun ein Spielen mit Worten, das vorab nur die erste Hälfte von Spinozas Definition der Substanz enthält, die zweite aber: *id. cuius conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat* außer acht läßt. Eingreifender und von uns erwartet ist der zweite Einwurf, der den Unterschied beider Weltanschauungen, der m o n i s t i - s c h e n des Spinoza, der d u a l i s t i s c h e n unseres Metaphysikers festlegt (S. 191): *cogitatio et extensio non possunt esse ejusdem substantiae attributa,* auf welchen Satzes Beweisgründe wir uns nicht einzulassen brauchen, da wir sie ohnehin schon kennen.

Höchst interessant aber und an Schopenhauers Kritik des Pantheismus gemahnend, sind die folgenden Nachweise (S. 192): *si deus foret unica hujusmodi substantia, omnes spiritus et corpora formaliter complectens, deus foret ens beatissimum simul et miserrimum, in quo gaudium et dolor, amor et odium, scientia et ignorantia, virtus et vitium, fides et perfidia, modestia et impudentia, clementia et crudelitas simul jugiter pugnarent.* Trifft er hier die hauptsächlichste Schwäche (nach unserem Dafürhalten) des Pantheismus in geschickter Weise, so zeigt er im folgenden wieder, daß er seinen eigentlichen Kern nicht versteht, und verwechselt S u b s t a n z und M o d i f i k a t i o n e n: *quot enim corpora deus contineret, tot limitibus terminaretur, semper cresceret et decresceret, divideretur et corrumperetur.*

Nach ein paar Worten über die Absurdität der Willensunfreiheit, die er damit erweisen will, daß: *sibi quisque conscius est se veram habere libertatem ad agendum vel non agendum* — führt er den eigenen Gegner B a y l e an, um Spinoza gänzlich in Grund und Boden zu bohren: *ergo ex omni parte repugnans est sistema Spinosae, neque immerito dixit b a y l i u s , aliunde de deo non optime sentiens, illud sistema esse acervum omnium absurditatum. quas possit excogitare summa dementia.* Im folgenden *(solvuntur obj[ect]i[ones].)* werden dieselben Dinge

in logischer Form noch einmal vorgeführt, ohne daß wesentlich Neues zu vermerken wäre.

Der Ausdruck, der Bayle in den Mund gelegt wird, ist wohl übersetzt, es wird also sehr schwer sein, die unmittelbare Quelle nachzuweisen, wo sie der Dozent nicht selber gibt. Man denkt zunächst wohl an den *Dictionnaire historique et critique*: Ich erwartete hier die Quelle aller Erörterungen unseres Philosophen zu finden, sah mich aber getäuscht. Die älteste Ausgabe (Rotterdam 1697) behandelt die *Ethik* in einer langen Anmerkung (Bd. IV, S. 1090, I). Kein Wort von Büchern oder Kapiteleinteilung, die den Irrtum in unserer Metaphysik hätten verursachen können. Die blendenden Schlager des Artikels wären kaum übersehen worden: Die Deutschen hätten 10 000 Türken umgebracht, hieße spinozistisch: Gott in der Modifikation der Deutschen hat Gott in der Modifikation von 10 000 Türken umgebracht u. dgl. echt Französisches mehr. Eine Reihe von Urteilen lassen erkennen, daß das oben angeführte Zitat in der Tat im Stile von Bayles Urteilsweise ist (S. 1090): *c'est la plus monstrueuse hypothèse qui se puisse imaginer, la plus absurde etc.* (S. 1094 i. d. Anm.). *à chaque page de son Éthique on peut trouver un galimathias pitoyable.* Erdmann notiert (Bd. II, S. 87), der Spinozismus sei nach Bayle „die ungeheuerste Meinung, welche alle möglichen Ungereimtheiten übertrifft".

Wenn wir also, was die unmittelbare Quelle von des Autors Darstellung der spinozistischen Lehre anbetrifft, ein Rätsel zu erblicken vermeinen, so müssen wir noch eins bedenken: Wir haben es mit einem Vorlesungsstoff zu tun, der jährlich an zahllosen Stellen allen jungen Leuten, die auf Bildung Anspruch erheben wollten, vorgetragen wurde. Spinoza kannten die meisten wohl nur aus ihren Vorlesungen. Wenige Sätze aus dem Gefüge der *Ethik* herausgerissen, genügten, um die ganze Lehre des großen Philosophen lächerlich zu machen. Er war in aller Munde, aber gelesen hatte ihn wohl keiner. Voltaire schreibt in den Anmerkungen zu dem launigen Gedichte *les Systèmes*, in welchem die Philosophen im Wettbewerb um einen Preis ihre Lehren von der Gottheit vorbringen, Gott selber zur höchsten Belustigung: „*Spinosa, dans son fameux livre, si peu lu, ne parle que de Dieu*". Und weiter: „*Pour Spinosa, tout le monde en parlait, et personne ne le lisait*". Es ging ihm wie Kant im XIX., Klopstock im XVIII. Jahrhundert.

Wer wird nicht einen Klopstock loben; doch wird ihn einer lesen? Nein!

Wie aber stand es mit den Dozenten? Auch sie hatten einst ihre Philosophie „gemacht". Besaßen ihre diktierten Kollegheftc, wie alle Jünger der Wissenschaft. Es ist unbestreitbar, daß an den Hochschulen auch für Vorlesungen eine Tradition besteht, die sich fortvererbt, oft trotz neuerer Literatur. Denn das gesprochene Wort ist nun einmal mächtiger wie das geschriebene. Jeder junge Dozent wird auf die Vorbilder zurückgreifen, die er gehabt, wird in seinen Vorlesungen auch die *Verba Magistri* einreihen.

Mußte durch das vorgeschriebene Diktat eine solche Tradition nicht noch ganz anderen Umfang annehmen, wie heute? Gewiß. Und ich bin überzeugt, daß vieles von unseres Autors Deduktionen in ähnlichem Wortlaut schon in seinen Kollegheften stand. Er ging mit seiner Zeit, ergänzte seine Vorlesungen, als Leibnitz' bahnbrechende Werke erschienen, als die Materialisten auftraten. Aber unser Nachforschen nach den Quellen wird an vielen Punkten der älteren Philosophie ohne Ergebnis bleiben müssen, — weil die Quelle in Vorlesungen bestand, die für immer verklungen sind. Gerade die Stellen, an denen wir unserem Autor nachweisen können, daß er die besprochene Literatur nicht selbst kannte, sind die interessantesten, weil sie wohl vor allem einen Einblick in jene halb orale, halb schriftlich fixierte Tradition gewähren.

Genau wie bei ihm, versteht es auch Voltaire, a. a. O. das ganze System Spinozas auf ein paar Zeilen zu bringen:

Voici l'analyse de tous ses principes (!):

1. *Il ne peut exister qu'une substance; car qui est par soi est un, et ne peut être limité. La substance doit donc être infinie.*

2. *Il est impossible qu'une substance en produise une autre, sans qu'il y ait quelque chose de commun entre elles. Or ce quelque chose de commun ne peut exister avant la substance produite: donc la création est impossible.*

3. *Une substance ne peut en faire une autre, puisque étant infinie par sa nature, un infini ne peut en créer un autre.*

4. *Il n'y a donc qu'un infini....*

5. *L'intélligence et la matière existent; donc l'intelligence et la matière entrent dans la nature de cet infini.*

6. *La substance étant infinie doit avoir une infinité d'attributs: donc l'infinité d'attributs est Dieu; donc Dieu est tout.*

Voltaire hat noch einen Lehrsatz mehr als unser Autor in seinem Spinozismus *in nuce*[15]). Sollen wir daraus schließen, daß er ihn besser kannte? Ich glaube beinahe nicht. Und glaube, daß für beide die gemeinsame Quelle aus der Tradition der Philosophiekurse stammt.

Das Resultat dieses Kapitels ist also negativ. Aber gerade hierin liegt viel Interessantes, weil wir beobachten können, wo die Methode des XVIII. Jahrhunderts unsere heutige begründete und wo sie nach unseren Anschauungen vollkommen versagte.

Von Ausländern wären nur noch zu nennen: Der Engländer

7. Locke (1632—1704),

dessen *Essay concerning Human Understanding (essay sur l'entendement humain)* der Verfasser auf S. 298 nennt und dabei des Verfassers schwankende Haltung in Fragen der Weltanschauung darlegt: *credit quidem mentem humanam spiritualem esse; sed in hac parte sicut et in aliis multis plus aeque audax, et temerarius hanc mentis spiritualitatem solâ fide arbitrari posse arbitratur, et dubitat num deus non possit materiae largiri cogitandi virtutem*[16]).

Schließlich der einzige deutsche Philosoph, den Frankreich zu dieser Zeit kennt:

8. Gottfr. Wilh. Leibnitz (1646—1716).

Aber auch derjenige, den man wohl auch in Frankreich für den alle Zeitgenossen überragenden Geist hielt: *Ce fameux Leibnitz*, schreibt Voltaire (*Louis XIV*, Kap. XXXIV), *naquit à Leipsick: il mourut en sage à Hanovre, adorant un Dieu comme Newton, sans consulter les hommes. C'était peut-être le savant le plus universel de l'Europe.* Und was dies Lob noch beinahe zu übertreffen scheint: Wie seine Studien die Grenze überschreiten, so ist er auch der erste, der persönliche Be-

---

[15]) La Mettrie kommt in seinem *Abrégé des Systemes* gar mit drei aus: (*Oeuvres Phylosoph.* 1752 S. 236, Art. Spinosa): „*Voici en peu de mots le sistème de Spinosa. Il soutient* 1⁰. *qu'une substance ne peut produire une autre substance* (= 2⁰. o. Voltaire). 2⁰. *que rien ne peut être créé de rien....* 3⁰. *Qu'il n'y a qu'une seule substance, parce qu'on ne peut appeler substance que ce qui est éternel, indépendant de toute cause supérieure, que ce qui existe par soi même et nécessairement* (= unser Philosoph 1, = Voltaire 1).

[16]) Dagegen Voltaire Louis XIV. Kap. XXXIV. Locke, seul a développé *l'entendement humain*, dans un livre où il n'y a que des vérités; et ce qui rend l'ouvrage parfait, tousjours ces vérités sont claires.

ziehungen mit den Kollegen der Nachbarländer anknüpfte und geistigen Austausch durch freundschaftlichen Verkehr zu erleichtern und zu verschönern suchte. *Jamais la correspondance entre les philosophes ne fut plus universelle; Leibnitz servait à l'animer. On a vu une république littéraire établie insensiblement dans l'Europe malgré les guerres, et malgré les religions differentes*[17]).

So veröffentlicht Leibnitz seine Theorie der *prästabilierten Harmonie* nicht in deutschem Gewande, sondern in französischem in einem seiner vorzüglich benutzten Organe, dem *Journal des Savants*; fördert so den Gedankenaustausch um ein beträchtliches. Die Frage, die er mit diesem zum Schlagwort gewordenen Begriffe lösen wollte, jene nach dem Zusammenhang von Leib und Seele. ist von unserem Metaphysiker mit besonderer Sorgfalt behandelt worden, bildet also eins seiner interessantesten Kapitel (S. 332 ff.).

Er unterscheidet 1. ein antikes System: *Sistema influxus: putant hujus defensores animam in corpus agere influxo phisico illius motus efficiendo; et corpus vicissim ita agere in animam, ut sit causa phisica et efficiens sensationum, quas commotis organis experitur anima.*

2. *secundum sistema est assistentia[e] vel causarum occasionalium á carthesio excogitatum, et á Malebranchio acriter vindicatum*; das beruht auf folgendem: *deus occasione volitionum animae corpus movet vel modificat prout vult anima, et occasione impressionum factarum in organis corporeis, ipse excitat in anima et efficit sensationes quas ipsa experitur.*

Sistema istud non magis quam primum placuit leibnitzio:

1693, also im Monat Juni und Juli, veröffentlicht Leibnitz im *Journal des Savants (in diario eruditorum)* sein: *nouveau sistème sur la communication des substances et l'union de l'âme et du corps.* Und hier stellt er die Theorie seiner prästabilierten Harmonie in folgender anschaulichen Weise dar (nach dem Original durchgesehen):

---

[17]) Leibnitz war 1672 in Paris in politischer Mission, hier erhielt er wohl seine Praxis im mündlichen und schriftlichen Gebrauche der Umgangssprache (K. Fischer, Leibnitz S. 91, 104). Er korrespondiert in der Folgezeit mit Malebranche (1674?—1711), Foucher (1676?—1693), Huet (1673 bis 1695), Bayle (1687—1702) u. a. Der Briefwechsel ist in den ersten drei Bänden von K. J. Gerhardts Ausgabe (Berlin 1875, 1879, 1887) herausgegeben (vgl. op. cit. S. 322).

figurez-vous deux horloges [ou deux montres], qui s'accordent parfaitement. or cela se peut faire de trois (manieres) [façons]; la premiere consiste dans (une) [l']influence mutuelle [d'une horloge sur l'autre]........; la secunde ... seroit d'y (attacher) [faire toujours prendre garde par] un habile ouvrier qui les (redressat, et les mit) [mette] d'accord à tous momens [et c'est ce que j'appelle la voye d'assistance]; la troisieme ... seroit de (frabiquer (!)) [faire d'abord] (les) [ces] deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on [se puisse] (put s') assurer de leur accord dans la suite [et c'est la voye du consentement préétabli].

Mettez maintenant l'ame et le corps à la place de ces deux (pendules) [horloges], leur accord [et simpathie arrivera aussi] (peut arriver) par une de ces trois (manieres) [façons]. la voie (d')[de l']influence est celle de la Philosophie vulgaire; mais comme on ne scauroit concevoir des particules matérielles, ni des [espèces ou] qualites immaterielles, qui puissent passer de l'une de ses substances dans l'autre, (il faut) [on est obligé d'] abandoner ce sentiment.

la voye (d')[de l'] assistance (continuelle) est celle du sistême des causes occasionelles: mais je tiens que c'est faire (intervenir dieu) [venir Deum ex machina] dans une chose naturelle et ordinaire, ou selon la raison il ne doit (concourir) [entrevenir] que de la maniere qu'il concour(en)t à toutes les autres choses (naturelles) [de la nature].

Ainsi il ne (les) [reste] que mon (sisteme) [hypothese], c'est-à-dire.. la voie (d')[de l']harmonie [préétablie par un artifice divin prévenant, lequel]: (dieu a fait) des le commencement [a formé] chacune de ses (deux) substances (de telle nature) [d'une maniere si parfaite], qu'en ne suivant que (les) [ses] propres loix qu'elle a recues avec son (maitre) [être] elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avoit une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettoit toujours la main au-delà de son(e) concours général.

Après cela (je n'ai pas) [je ne crois pas que j'aye] besoin, de rien prouver, (a moins) [si ce n'est] qu'on (ne) veuille (exiger) que je prouve, que Dieu (est assez habile) [a tout ce qu'il faut] pour se servir (d'un) [de cet] artifice prévenant, dont nous voyons meme des échantillons parmi les hommes [à mesure qu'ils sont habiles gens]. (Or) [et] supposez qu'il le puisse(nt); vous voyez que cette voie est la plus [belle] et plus digne de lui.

„Auf dem neuen Begriff der Substanz", schreibt Kuno Fischer (*Leibnitz* S. 311), „gründet sich das neue Weltsystem, dessen Grundzüge Leibnitz in der Pariser Gelehrtenzeitschrift darlegte (Juni 1693).... Dagegen richtete der Domherr Foucher eine Reihe von Einwürfen, die in derselben Zeitschrift (September 1695) erschienen. ... Jetzt sah Leibnitz sich genötigt, seinem neuen System drei Erläuterungen folgen zu lassen (im Februar, April und November 1696), worin er dasselbe durch den Begriff „der vorherbestimmten Harmonie" zu verdeutlichen und durch Beispiele zu veranschaulichen suchte."

Unser Manuskript, das sich auf die letztgenannte Arbeit bezieht, enthält deutlich 1695 *mensibus junio et julio*, hier scheint also Konfusion zu sein, inwiefern wollen wir nun untersuchen: Die Wahrheit liegt merkwürdigerweise in der Mitte, und beide Autoren haben falsch zitiert. Das *Systeme nouveau de la Nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps. Par M. D. L.*, befindet sich tatsächlich im Juniheft 1695 (S. 244).

Gegen diese und nicht gegen eine andere Schrift nimmt Foucher im Septemberheft desselben Jahrganges Stellung: *RE'PONSE DE M. S. F. A M. DE L. B. Z. sur son nouveau sistême etc. du 27. Juin et du 4. Juillet 1695.* Hierin hat also Fischer sich versehen. Die Stelle aber, die unser Metaphysiker brachte, ist nicht hier zu finden, sondern findet sich erst in einer der Erklärungen oder Zufügungen des Jahres 1696, und zwar vom 19. November (S. 378). Sie ist betitelt:

Extrait d'une lettre de M. de Leibnitz sur son Hypothese de Philosophie etc.

Wir haben den Text, den der Dozent gab, nach dem Original durchkorrigiert und dort schon die Bemerkung gemacht, daß er bei der Wiedergabe des Wortlautes sehr frei verfahren ist: Daß er den Text an unwesentlichen Stellen kürzt, ist beim Zitat sein gutes Recht; aber wozu *manières* statt *façons* (mehrfach), *pendules* statt *horloges*, wo doch vorher von beiden die Rede? Um mit dem Ausdruck zu wechseln? Aber wir sehen bald, daß es sich durchgängig um stilistische Schrullen des Zitierenden handelt, die freilich auch öfters zu größerer Klarheit, wenigstens zu größerer Kürze führen. So wenn er statt des Leibnitzschen: *d'y faire toujours prendre garde par un ouvrier...*, viel kürzer und plastischer wieder-

gibt: *d'y attacher un ouvrier...*; statt *faire d'abord ces deux pendules* schreibt er *fabriquer les deux pendules*; statt *les choses de la nature*: *les choses naturelles*; statt des schwülstigen *c'est faire venir Deum ex machina* das einfache *c'est faire intervenir Dieu.*

In einer Reihe von Fällen zeigt sich hier das feine Stilgefühl der Franzosen, aber eine andere Reihe von Verbesserungen sind, wenn nicht gerade Verböserungen, so doch überflüssig. Unserem modernen wissenschaftlichen Gefühl widerspricht eine derartige Weise des Zitierens durchaus, wir würden weiter bibliographisch aussetzen, daß er nur den Hauptartikel angibt, sein Zitat aus einem Nachtrag holt, der im nächstfolgenden Bande steht, ihm schließlich als eine Entstellung anrechnen, wenn er von *mon sistème* spricht, wo Leibnitz nur *mon hypothese* gesagt hatte.

So würden wir urteilen, wenn er ein moderner Verfasser wäre. Den Verfasser des XVIII. Jahrhunderts trifft unser Vorwurf nicht mehr, bei ihm interessiert es uns, die ersten Spuren bibliographischer Methode zu finden, dabei aber noch Mängel nachzuweisen, die anzeigen, wie wenig die moderne Art des Arbeitens noch in Fleisch und Blut übergegangen war — und deshalb dieser „textkritische" Exkurs.

Hinzuzufügen bliebe nur noch, daß auch hier neben diesen stilistischen Korrekturen Schreib- und Hörfehler sind: *les* statt *reste*, wohl ein Lesefehler, und vollkommen sinnzerstörend, — *maitre* statt *être* ein deutlicher Hörfehler (der Tonvokal wird gleich g e s p r o c h e n: *e*, aber der verschiedenen Herkunft nach: m á g i s t e r und é s s e r e — verschieden geschrieben.)

Aber noch eins verdient hier herangezogen zu werden, weil es wieder auf die Methode ein helles Licht werfen könnte. Unser Metaphysiker leitete sein Kapitel mit einer h i s t o r i s c h e n B e t r a c h t u n g ein, die e r s t das System der Alten, d a n n das System der Cartesianer kennzeichnete, erst an d r i t t e r Stelle dasjenige Leibnitzens brachte. Er nannte die beiden ersten Systeme: *Sistema influxus* und *Sistema assistentiae vel causarum occasionalium a carthesio excogitatum.* Dürfen wir bei dieser Aufzählung bereits von historischem Sinne sprechen? Ich glaube nicht: Das *Sistema influxus* korrespondiert der ersten Leibnitzschen Methode zwei Uhren zu regulieren: *l'influence mutuelle*; es ist diese, von der Leibnitz sagte, es sei die Art der „vulgären Philosophie". — Das Sistema *assistentiae vel causarum occasionalium* aber entspricht dem Leibnitzschen Schlag-

wort für die zweite Methode zwei Uhren in Harmonie zu bringen: *c'est ce que j'appelle la voye d'assistance* und die er später mit einem bekannten System zusammenstellt: *La voye de l'assistance est celle du sistême des causes occasionelles.*

Es ist also ersichtlich, daß die historisch-chronologische Einleitung dieses Kapitels nichts anderes ist, als eine Paraphrase von Leibnitzens drei Methoden zwei Uhren zu regulieren. Leibnitz hatte nur nicht seine erste auf die Alten, seine zweite auf die Cartesianer bezogen. Dies ist erst die Interpretation unseres Philosophen. Hat er hierin das Richtige getroffen?

Was das *Sistema influxus* anbetrifft, des direkten Wirkens von Seele (Sinnen) auf Leib und umgekehrt, so ist dies nicht als allgemein antik aufzufassen: So schieben die Pythagoräer „als vermittelndes drittes" zwischen Leib und Seele den θυμός ein. (Erdmann Gesch. d. Phil. I S. 13) Plato macht „die von Zahlen beherrschte Harmonie .. zu dem Vermittelungsgliede, wodurch zweckmäßige Ordnung als νοῦς an die Äußerlichkeit als das σῶμα gebunden wird" (ebenda S. 106). Aristoteles schließlich, an den der scholastische Philosoph vor allem hätte denken können, hat ebenfalls in seiner Schrift περὶ ψύχης ein ganz anderes Vermittelungsprinzip: „Lebensprinzip oder Seele ist also die . . . als bewegende Kraft gedachte Form. Bedingung für ihre Verbindung mit dem Leibe ist die dem Äther verwandte Wärme" (ebenda S. 146). —

Es scheint also, als ob unser Verfasser sich hier einer willkürlichen Zuerteilung schuldig gemacht hätte. Dies ist nun aber nicht der Fall, es erweist sich, daß das *Systema Influxus* allgemeiner für das Antike gehalten wurde, damit aber auch, daß diese historische Einleitung zur Lehre von der Verbindung von Seele und Leib öfter vorkommt, daß sich also in ihr ein historischer Sinn unsers Verfassers kaum nachweisen läßt, da er dieselbe sicherlich irgendwoher entnahm, — nämlich der Vorlesungstradition.

Auch Moses Mendelssohn benutzt dieselbe historische Einleitung in seiner *Abhandlung von dem Commerz zwischen Seele und Körper*, in der er in Briefform über Leibnitzens prästabilierte Harmonie unterrichtet. Auch hier gibt er ziemlich zu Anfang dieselbe Übersicht, es gäbe über dies Kapitel „drey verschiedene Meinungen", a) die der *Influxionisten*, b) die der *Occasionisten*, c) die der *Harmonisten*.

Auch Mendelssohn urteilt: (Ausgabe in einem Bande, Wien 1838, S. 356) „Die Partey des physischen Einflusses behauptet: Die Strebungen der Seele bringen Bewegungen im Körper hervor, und die Bewegungen des Körpers erwecken sinnliche Vorstellungen in der Seele; dies ist die Meinung des Aristoteles und seiner Vertheidiger.“

Diese Art der Darstellung darf also wohl als Gemeinplatz der philosophischen Literatur und Katheder gelten, und wir werden uns hüten aus ihr weitere Schlüsse zu ziehen. Nur daß unser Dozent für den einen Aristoteles die ganze antike Philosophie eintreten läßt, könnte darauf schließen lassen, daß diese ihm denn doch nur in ganz oberflächlicher Weise aus zweiter Hand bekannt gewesen sei.

Es würde uns zu weit führen genauer nachzuprüfen, wie weit die Kenntnisse des Vortragenden in der antiken Philosophie gingen. Er nennt Democrit und Epicur (S. 109), Iuvenal (S. 178) und Lucrez (S. 109, 180), erwähnt und bekämpft des letzteren berühmtes Dictum: *„primos in orbe deos fecit timor“*, gibt ein Urteil der Pythagoräer aus zweiter Hand unter Nennung der Quelle (Huet S. 186), zitiert Cicero und Seneca (S. 348), nennt bei Gelegenheit der Besprechung von der Unsterblichkeit der Seele noch Socrates, Plato, Aristoteles, Xenocrates, Anaxagoras, Pythagoras, Empedokles (*impedocles* Hörfehler!), Homer, Virgil, Ovid, Ennius, Seneca in einem Atem mit den Magiern, Brahmanen und Druiden. Den Eindruck eingehender Kenntnis macht er nie, bei der Frage „Verbindung zwischen Seele und Leib“ waren ihm die antiken Ansichten offenbar unbekannt.

(Schluß folgt.)

Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie. 1900—1909.

Von

Otto Gilbert, Halle a. S.

II.

Von: Diels' Fragmente der Vorsokratiker ist jetzt auch die erste Hälfte des zweiten Bandes erschienen (Berlin 1907). Auch dieser Band weist zahlreiche Ergänzungen und Verbesserungen gegen die erste Auflage auf. So finden sich Zusätze aus Suidas 66 A 1[a]; 72 A 4; 78 A 14; Photius' Bibliotheca 66 A 13[a]; Plato 66 A 14[a]; B 5[a]; 6[a]; 76 A 2[a]; 8[a]; 81 B 75 (wo statt II 367 E zu lesen II 368 A); Aristoteles 66 B 10[a]; Isokrates 66 A 14[b]; Plutarch 76 B 8[a]; Xenophon 77 A 4[a]; Schol. Hom. 72 A 3; Schol. Soph. 67 A 3[a]; Stobaeus 80 B 53[a]; Clemens' Strom. 66 A 1[b]; B 22 (statt V 49 zu lesen V 50); 76 A 34; Philostr. V. soph. 76 A 1[a]; 77 A 1[a] (statt 12 zu lesen I 12); 80 B 44[a] u. a. Neu erschlossene Quellen haben ergeben 71 A 5 (durch Harnack aus Aponius nachgewiesen); 76 B 5[a] (ἐκ τῶν Ἀθανασίου τοῦ σοφιστοῦ durch B. Keil aus einer Madrider Hdschr. mitgeteilt); 80 B 93[a] (aus Photius A. ed. Reitzenstein); 66 B 15[a] (aus einem Papyrus Berolin. = Berlin. Klassikertexte V, 8). Umgestaltungen hat 68 B (Epimenides) erfahren, indem hier die Κρητικά von der Θεογονία ἢ Χρησμοί abgetrennt und durch neue Bruchstücke ergänzt sind. Ebenso ist 73 B (Akusilaos) im Anschluß an die Forschungen von Kordt (de Acusilao Diss. von Basel 1903) erweitert und umgestaltet. Das Kapitel über die Sieben Weisen 73[a] ist neu eingefügt; ebenso unter 68[a] auf Grund der Forschungen von Robert und Rehm das früher für alexandrinisch gehaltene Gedicht des Hesiod ἀστρονομίη in seinen Bruchstücken mitgeteilt.

Der Band enthält sodann S. 649—734 „Anmerkungen zu den Fragmenten der Vorsokratiker Bd. 1“. Der Gedanke, dem Texte in den Referaten und in den Bruchstücken erklärende Anmerkungen hinzuzufügen, scheint erst während der Drucklegung des Werkes entstanden zu sein. Deshalb sind den Kapp. 66—83 (im 2. Bande) sofort erklärende Bemerkungen unter dem Texte beigegeben, während für die Kapp. 1—65 (des 1. Bandes) diese Anmerkungen nachträglich angehängt werden. Hoffentlich wird eine dritte Auflage des Werkes, die ja nicht ausbleiben kann, diese Ungleichmäßigkeit beseitigen: in dieser Trennung vom Texte haben die Anmerkungen nicht annähernd den Nutzen, den sie in unmittelbarer Verbindung mit dem Texte haben würden. Die Anmerkungen nehmen nur Rücksicht auf die zweite Auflage: für die Besitzer der ersten Auflage sind sie fast unbenutzbar. Wer z. B. für eine der 250 Bemerkungen zu Heraklit, die nur nach Seite und Zeile der zweiten Auflage zitiert sind, die betreffende Stelle der ersten Auflage suchen will, bedarf jedesmal einer langen Recherche. Durch Einfügen der Ziffer des betreffenden Referats oder Fragments hätte, scheint mir, leicht ein Ausgleich zwischen der ersten und zweiten Auflage geschaffen werden können.

Die Anmerkungen selbst enthalten eine Fülle von Gelehrsamkeit. Teils geben sie handschriftliche Varianten, Konjekturen, literarische Hinweisungen, sprachliche oder sachliche Erklärungen, Ergänzungen und Zusätze, teils dienen sie der Rechtfertigung der Übersetzung oder helfen sonstwie dem Verständnis nach. Auf einzelnes einzugehen, schließt sich hier aus. Ein vollständiges Stellenregister (S. 735—802), welches erfreulicherweise ebenso der ersten wie der zweiten Auflage gilt, und ein Namenregister (S. 803—864) schließt diese erste Hälfte des zweiten Bandes ab. Die zweite Hälfte wird einen vollständigen Wortindex, mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie, bringen und so das Werk, welches in dieser erneuten und vervollkommneten Gestalt noch mehr allen der Vorsokratik geltenden Untersuchungen als unverrückbare Grundlage dienen wird, abschließen.

Einen mehr populären Zweck verfolgt:

Die Vorsokratiker. In Auswahl übersetzt und herausgegeben von W. Nestle. Jena, Diederichs, 1908. IV, 245 S.

Vgl. dazu auch: Nestle, Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten Philologus Bd. 67, S. 536 ff. Diese Bemerkungen dienen einmal der Rechtfertigung von Nestles Übersetzung, soweit

dieselbe von der Dielsschen abweicht; sie geben ferner Konjekturen und Korrekturen und enthalten manches Beachtenswerte.

Eine Ergänzung der Dielsschen Sammlung will geben

Otto Gilbert. Aristoteles und die Vorsokratiker: Philologus Bd. 68, S. 368—395. Diels hat die Referate und Urteile des Aristoteles über die vorsokratischen Schulen nur, soweit sich dieselben an bestimmte Namen einzelner Philosophen knüpfen, aufgenommen, während er die allgemein gehaltenen Besprechungen älterer Lehrmeinungen — dem Plane seines Buches entsprechend — ausschließt. Ich stelle diese allgemeinen Urteile des Aristoteles über die Vorsokratiker hier zusammen, soweit sie eben nicht in der Dielsschen Sammlung sich finden. Ich lege mir dabei aber die Beschränkung auf, daß ich nur diejenigen Lehren wiedergebe, die der prinzipiellen Begründung der Weltanschauung gelten. Es sind demnach im wesentlichen die Fragen, wie sich die einzelnen vorsokratischen Schulen der Auffassung der ὕλη, der κίνησις, der οὐσία und des οὗ ἕνεκα gegenüber stellen, welche hier beantwortet werden.

Ich schließe hieran eine Besprechung derjenigen Werke, welche den Zweck verfolgen, die vorsokratische Spekulation in ihrer Gesamtheit oder wenigstens in den Hauptteilen zur Darstellung zu bringen, und nenne hier zunächst

Burnet, Early greek philosophy. 2[d] edition. London, Black, 1908. 446 S. Eine eingehende Analyse und Kritik dieses Werkes gebe ich in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1909, S. 1002—1018, auf die ich verweise; ich will aber auch hier wenigstens die hauptsächlichen Vorzüge und Schwächen dieses Werkes andeuten. Als Vorzug nenne ich vor allem die Erkenntnis des Grundgedankens, aus dem die vorsokratische Spekulation erwachsen ist: es ist dieses die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Materie, daher die ganze ältere Forschung von der Idee der materiellen Substanz beherrscht wird. Diese Substanz ist für die Ionier eine einheitliche, weshalb die gesamte kosmische Entwicklung in streng monistischer Auffassung eine in sich zusammenhängende und einheitliche bleibt. Als weiteren Vorzug des Werkes nenne ich die Entschiedenheit, mit der Burnet den materiellen Charakter des eleatischen ἕν betont. Als Resultat des parmenideischen Denkens bezeichnet er a corporeal monism: das ἕν ist nicht vom Kosmos zu trennen. Diesen Vorzügen stehen unleugbare Schwächen gegenüber: Burnet behandelt die Quellen oft mit äußerster Willkür und nament-

lich die geringe Wertung des Aristoteles bringt ihn wiederholt dazu, Angaben, die von der bisherigen Forschung mit Recht als Grundlage unseres Wissens angesehen worden, einfach zu verwerfen und so zu falschen Konstruktionen zu gelangen. Auf einzelne Punkte wird zurückzukommen sein.

Die gesamte Vorsokratik wird auch von A. Döring, Geschichte der griechischen Philosophie, und zwar Bd. 1 (Leipzig 1903), S. 9—303, behandelt. Dörings Auffassung der späteren philosophischen Entwicklung, wonach die Glückseligkeitslehre, und zwar in rein individualistischer Beschränkung, das entscheidende Moment bildet, geht uns hier nichts an. Wir haben uns auf die Vorsokratiker zu beschränken, die von Döring sehr ausführlich und im ganzen durchaus verständig besprochen werden. Es wird aber gerade durch dieses Eingehen in die Einzelheiten oft das eigentlich Wesentliche, die Grundidee, von der die Forschung beherrscht wird, verdeckt. Gut ist die Charakteristik der ionischen Spekulation als Hylopsychismus, während Burnet bestimmt, aber fälschlich, die Annahme, die ionische Forschung stehe noch auf animistischem Standpunkte, ablehnt. Daher Burnet den Begriff der Bewegung möglichst von dem ionischen Dogma auszuschalten sucht, der dagegen von Döring mit vollem Rechte als höchst bedeutsam hervorgehoben wird. Aristoteles' Charakterisierung der ionischen Lehre (φυσ. α 2) als der μία ὕλη κινουμένη trifft durchaus das richtige: nur wer das Aristotelische Urteil als tendenziös annimmt, kommt zu einer falschen Auffassung. Auch die Eleaten finden bei Döring eine sachgemäße Beurteilung. In der Wertung des Xenophanes nimmt er eine vermittelnde Stellung ein. Während nämlich Burnet in Xenophanes nur den Skeptiker und Verspötter alles Götterglaubens erkennt, andere ihn nur nach seinem Monotheismus würdigen, will Döring (vgl. dazu seinen Aufsatz in den Preußischen Jahrbüchern 99, 282 ff.) eine ältere und eine jüngere Phase in der Entwicklung des Xenophanes unterscheiden: jene wird durch eine leidenschaftliche Bekämpfung der herrschenden Religionsvorstellungen und durch skeptische Klagen über die Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens charakterisiert, diese führt zu einer denkenden Konstruktion des Göttlichen. Döring hat mich aber nicht überzeugt, daß wir diese beiden Phasen streng zu scheiden haben: ich kann in ihnen nur die negative und die positive Seite einer und derselben Weltanschauung erkennen. Parmenides ist für Döring nicht meta-

physischer Idealist, d. h. Stoffleugner und Vertreter der Immaterialität des Seienden: es ist vielmehr das ἕν vom Kosmos als solchem nicht zu trennen. Döring nimmt also hierin mit Recht eine ähnliche Stellung ein wie Burnet: das eleatische ἕν ist nur als die kosmische Grundsubstanz zu verstehen. Eine richtige Schätzung der pythagoreischen Lehre hat sich Döring durch seine falsche Auffassung der Bruchstücke des Philolaos unmöglich gemacht, was sehr zu bedauern ist. Die Fragmente der Philolaischen Schrift, an deren Echtheit meiner Ansicht nach kein Zweifel sein kann, müssen für die Beurteilung der pythagoreischen Lehre den Ausgangspunkt bilden. Im übrigen hat Döring recht, wenn er gerade den Pythagoreismus sich erst allmählich entwickeln laßt: es ist aber sehr schwierig, hier die einzelnen Etappen, in denen sich diese Evolution vollzogen hat, auseinanderzuhalten. Die Bedeutung des Empedokles erkennt Döring richtig darin, daß er die vier Elemente, die für die Ionier nur als sekundäre Bildungen der ἀρχή oder der materiellen Grundsubstanz Geltung hatten, als gleichwertige und gleichewige faßte. Während also in ionischer Auffassung die ganze kosmische Entwicklung sich in drei Phasen vollzieht, indem aus dem Urstoff zunächst die Elemente, aus diesen wieder die Einzeldinge entstehen, werden für Empedokles die letzteren sofort aus der Mischung der vier Elemente, die selbst die gleichwertigen Urstoffe sind, gebildet. Daß die Empedokleische Weltanschauung — der vitalistischen der Ionier gegenüber — streng mechanistisch eine Mischung und Entmischung der elementaren Stoffe annimmt, wird dargelegt: doch scheint mir der Modus, wie die Kräfte des νεῖκος und der φιλία den Stoff in Bewegung setzen, nicht klar hervorzutreten. Dörings Darstellung der Lehren des Anaxagoras und des Demokritus ist gleichfalls, wenn auch etwas nüchtern gehalten, durchaus sachgemäß und zutreffend. Das gilt namentlich vom νοῦς jenes, von der Erkenntnistheorie dieses. Einzelheiten mag man beanstanden, im ganzen ist die Beurteilung richtig.

Eine Darstellung der gesamten Vorsokratik gibt auch Walter Kinkel, Geschichte der Philosophie. Erster Teil. Von Thales bis auf die Sophisten. Gießen, Töpelmann, 1906. VIII, 274 und 76 SS. (die Anmerkungen gesondert). Kinkel charakterisiert diese ganze erste Periode als einseitige Bemühungen die Welt von der Natur aus zu verstehen. Die ionische Spekulation faßt er als dogmatische Versuche, die Einheit der Welt in einem stofflichen Substrat zu be-

gründen; die Lehre der Pythagoreer und Eleaten als Erwachen des Idealismus; Empedokles und Anaxagoras (neben Diogenes von Apollonia) bieten Vermittlungsversuche; Demokrit und der Atomismus erscheint als der Höhepunkt dieser Periode. Kinkel beurteilt die einzelnen Denker von seinem eigenen idealistischen Standpunkte aus: je nachdem dieselben dem Idealismus vorarbeiten, sich ihm zu nähern oder selbst Idealisten zu sein scheinen, werden sie gewertet. Da aber alle Vorsokratiker — es ist darauf zurückzukommen — mehr oder weniger entschiedene Materialisten und Sensualisten sind, wird jener idealistische Standpunkt den letzteren oft nicht gerecht. Was zunächst die Ionier betrifft, so haben dieselben nicht, wie Kinkel sagt, den Stoffbegriff entdeckt: der letztere stand der allgemeinen Überzeugung nach seinen vier charakteristischen Erscheinungsformen seit alters her fest. Das Große, was die Ionier dauernd geschaffen haben, ist einmal der Gedanke der Ewigkeit, des Ungewordenseins des Stoffes; es ist sodann der Entwicklungsgedanke und damit zusammenhängend die Setzung einer ἀρχή, welche als solche eine Fortsetzung, eine Evolution notwendig bedingt; es ist endlich die Idee der Einheit, der Einheitlichkeit der Welt, die wir kurz als monistische Weltanschauung bezeichnen dürfen. Und hiermit hängt wieder zusammen die Erkenntnis, daß die kosmische Entwicklung an ein ihr immanentes einheitliches Gesetz gebunden ist. Diese großen Geistesschöpfungen der Ionier scheinen mir von seiten Kinkels nicht genügend anerkannt und gewürdigt zu werden. So spricht er Heraklit bestimmt den Begriff der Beharrung ab, während Aristoteles gerade von Heraklit sagt (298[b], 29 ff.), daß in seiner Lehre ἕν τι μόνον ὑπομένει und daß τὰ ἄλλα πάντα, also die Erscheinungswelt, nur eine μετασχημάτισις dieses ἓν ὑπομένον sei. Dementsprechend haben die Ionier die Lehre von dem Gegensatz des ἕν und der πολλά, des εἶναι und des γίγνεσθαι begründet und damit für alle folgenden Schulen ein nie erschöpftes Spekulationsgebiet geschaffen. Hätte Kinkel die Aristotelischen Urteile über die ionische Lehre einem eingehenderen Studium unterzogen, so würde er dieses Dogma von dem Beharren der Einheitssubstanz nicht verkannt haben: denn in fast ermüdenden Wiederholungen hebt Aristoteles dieses ionische ἕν hervor.

Es ist verständlich, daß Kinkel von seinem idealistischen Standpunkte aus das eleatische ἕν als rein begrifflich faßt und dementsprechend leugnet, Parmenides denke das Sein als räumlich dinglich.

Er verweist dafür auf Plato. Theaet. 180 E. wo es heißt in Parmenideischer Lehre ὡς ἕν τι πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται. Damit soll dem ἕν jede Beziehung auf den Raum der Wirklichkeitswelt abgesprochen werden. Der Ausdruck ist aber gerade umgekehrt zu fassen und besagt dasselbe, was Parmenides selbst Fr. 8 darlegt: die kosmische Einheitssubstanz ist ein so in sich zusammenhängender (συνεχές) und den gesamten Kosmos in all seinen Teilen gleichmäßig erfüllender (ἔμπλεον) Stoff. daß jede Lücke. die demselben eine Bewegung ermöglichte. ausgeschlossen ist; χώρα steht hier also ebenso wie Theaet. 181 C; Parm. 138 C; Tim. 52 B D; 53 A; Leg. 705 C u. a. a. St. als Bezeichnung des leer gedachten Raumes. der dann durch ein in denselben gesetztes Objekt ausgefüllt wird. Die Worte Platos besagen also genau dasselbe wie Parm. Fr. 8.46 οὔτε γὰρ οὔ τεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι εἰς ὁμόν: keine Lücke (κενόν Meliss. Fr. 7, 7) unterbricht das συνεχές der Substanz. die somit zu einem absoluten ἕν wird und damit jede Möglichkeit sich zu verschieben und zu bewegen verliert. Kinkel stützt sich sodann für seine Auffassung des Parmenideischen ἕν auf Aristot. 986^b 18. wo es von Parmenides heißt ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι: ich habe den Ausdruck in meiner Rezension des Burnetschen Buches in den GGA. 1011 f. erklärt und muß hier auf die letztere verweisen. Andere Urteile des Aristoteles 1010^a 1; 298^b 21 ff. heben das αἰσθητόν des eleatischen ἕν bestimmt hervor. Kinkel ist nicht konsequent. Einmal sagt er: „ein Körper, der nicht sinnlich wahrnehmbar, nicht gefärbt. nicht beweglich ist. ist schlechterdings unvorstellbar"; und weiter: „eine kugelrunde Wahrheit" (Fr. 1, 29) „ist ein Gedanke. den ich selbst einem böotischen Bauern nicht zutrauen würde". Andererseits aber hat er kein Bedenken, die gleich auffallenden Charakteristika des ἕν als der wohlgerundeten Kugel, des Lückenlosen, des Homogenen als Bilder gelten zu lassen. Gerade die stete Hervorhebung des ἕν als des σφαιροειδές sowohl in der Lehre des Xenophanes wie des Parmenides zeigt. daß das ἕν nur in engster Beziehung zur Weltkugel selbst verstanden werden kann. Es ist die den Kosmos erfüllende göttliche Grundsubstanz. Die Ausdrücke τετελεσμένον und ἀτέλεστον. auf die sich Kinkel schließlich beruft, beweisen nichts: denn τετελεσμένον ist nur eine andere Bezeichnung des πεπερασμένον. d. h. des räumlich begrenzten Kosmos, wie ihn Parmenides im Gegensatz zu Melissus Arist. 207^a 9 faßte. während ἀτέλεστον das zeitlich

endlose ist, weshalb dem ἕν jede Entwicklung abgesprochen und es nur als im νῦν existierend (Fr. 8, 5) gezeichnet wird. Aristoteles unterscheidet das ionische ἕν und das eleatische ἕν in seiner grundlegenden Definition φυσ. α 2 so, daß jenes κινούμενον, dieses ἀκίνητον sei: damit wird die wesentliche Gleichheit dieser einheitlichen Substanz erwiesen, die sich nur so unterscheidet, daß jenes einer μετασχημάτισις fähig, die ihm aber (τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης) seine Identität nicht zu nehmen vermag, während das eleatische ἕν unter dem Zwange des begrifflichen Gedankens unbewegt bleiben muß. Willkürlich ist es auch, wenn Kinkel die Gleichsetzung der beiden Parmenideischen μορφαί (Fr. 8, 53) mit dem ὄν und μὴ ὄν von seiten des Aristoteles als Irrtum des letzteren einfach verwirft.

Über Anaxagoras und Empedokles in Kinkels Auffassung habe ich nichts weiter zu sagen: auf Demokrit und seine Scheidung der γνώμη γνησίη und σκοτίη ist zurückzukommen.

Von demselben Standpunkte der Marburger Schule aus ist geschrieben

Nicolai Hartmann, Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato. Dissertation von Marburg, 1909, 81 SS. (Die Dissertation bildet zugleich den ersten Teil des größeren Werkes: Platos Logik des Seins von Nicolai Hartmann = Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Cohen Natorp III. Gießen, Töpelmann, 1909.) Wenn das Grunddogma dieses transzendental-logischen Idealismus, daß nur das Denken, das wissenschaftliche Denken, die Grundlagen des Seins zu erzeugen fähig ist, und daß demnach das Sein nicht ein in sich selbständiges, sondern nur ein Sein des Denkens ist, in Plato zum vollsten und reinsten Ausdruck gelangt, so werden nun die vorsokratischen Schulen, und jeder einzelne Denker gesondert, daraufhin geprüft, wie sich dieselben dieser Auffassung des Seins gegenüber verhalten. So werden nach einer allgemeinen Betrachtung die älteren Ionier S. 10 ff., die Pythagoreer S. 20 ff., Heraklit S. 30 ff., die Eleaten S. 38 ff., Anaxagoras S. 53 ff., die Atomisten S. 55—72 behandelt. Hartmanns Beurteilung ist immer tief eindringend und voll Geist, überall anregend und das Nachdenken des Lesers herausfordernd: daher ist seine Arbeit sehr verdienstvoll und dankbar anzuerkennen. Sachlich kann ich seinen Ergebnissen nur in seltenen Fällen beitreten. Wenn er z. B. die Lehre der Ionier zwar von der Materie

ausgehen, aber in dieser gleichsam unbewußt schon die Frage nach dem Sein als solchem, d. h. dem rein logischen, begrifflich im Denken zu erfassenden Sein, gestellt sein läßt, so schießt er damit meiner Ansicht nach weit über das Ziel hinaus. Der Ausdruck ἐν ὕλης εἴδει, den Aristoteles einmal von den Ioniern gebraucht (983ᵇ 7) und den Hartmann „in der Form oder unter dem Bilde der Materie" übersetzt, will in Wirklichkeit nichts besagen den zahlreichen anderen Ausdrücken des Aristoteles gegenüber, in denen dieser die ἀρχή der Ionier bestimmt als ὕλη definiert: Hartmann ignoriert alle diese Stellen einfach. Die ionische ἀρχή ist nicht mit Hartmann als „Seinsprinzip" zu fassen, sondern sie bedeutet den „Anfang" der stofflichen Evolution. Auch gegen Hartmann muß betont werden, daß alle Vorsokratiker Materialisten sind: die Materie ist der Ausgang und das Objekt aller vorsokratischen Spekulation gewesen. Denn selbst für Parmenides ist das ὄν mit dem θερμόν = πῦρ zusammenfallend; und auch für die Pythagoreer sind die Zahlen nicht „etwas ausgesprochen Geistiges, Gedachtes", sondern sie fallen mit den sinnlich wahrnehmbaren ἐπιφάνειαι der Dinge in Punkten, Linien und Flächen zusammen und werden materiell aufgefaßt. Man wird der Vorsokratik nicht gerecht, wenn man sie nur vom Platonischen Standpunkte aus betrachtet und wertet: Plato selbst steht auf den Schultern seiner Vorgänger, und seine Ideenlehre ist aus der Formlehre der Pythagoreer herausgewachsen. Nur wer die Selbständigkeit und Eigenart der vorsokratischen Denker anerkennt, wird auch Plato die richtige Stelle in der Geschichte der griechischen Spekulation zu geben vermögen.

Eine Beurteilung der Vorsokratiker findet sich auch in der im Teubnerschen Verlage erscheinenden „Kultur der Gegenwart". Teil I, Abt. 5 dieser großangelegten Publikation enthält eine allgemeine Geschichte der Philosophie (Leipzig 1909), und in dieser gibt v. A r n i m S. 115—141 eine Darstellung der Philosophie Ioniens und Westgriechenlands im 6. und 5. Jahrhundert, d. h. der Vorsokratik. Der eingehenden Darstellung der Platonischen, der Aristotelischen, der stoischen Philosophie gegenüber erscheint mir dieser Abriß der vorsokratischen Spekulation etwas kurz: v. Arnim beschränkt sich auf das allgemeinste und gibt deshalb zu einer eingehenderen Beurteilung seiner Auffassung keinen Anlaß. Nur einzelne Bemerkungen seien deshalb hier gestattet. Von Anaximenes heißt es, daß derselbe ganz andere Bahnen eingeschlagen habe als Anaximander, indem er die

Luft nicht nur Ursprung, ἀρχή, sondern auch bleibende Substanz der Welt sein ließ. Wenn damit gesagt sein soll, daß Anaximander sein ἄπειρον nicht als bleibende Substanz aufgefaßt habe, so ist dem entschieden zu widersprechen. Das Urteil des Aristoteles über die πρῶτοι φιλοσοφήσαντες 983ᵇ 1 ff., daß nach ihrer Lehre die οὐσία ὑπομένει, die φύσις σώζεται ist ein ganz allgemeines und gilt allen Ioniern. In den zahlreichen Referaten über die ionische Lehre findet sich nirgends eine Andeutung, daß Anaximander prinzipiell, außer der verschiedenen Setzung der ἀρχή, eine andere Stellung dem Stoff gegenüber eingenommen habe, als die übrigen Ionier. Und ebenso ist es falsch, wenn v. Arnim dem Anaximander die Lehre von der πύκνωσις und μάνωσις abspricht: des Aristoteles Urteile 187ᵃ 12; 188ᵃ 22; 265ᵇ 30; 303ᵇ 15; 330ᵇ 9 sind wieder ganz allgemein und gelten allen Ioniern. Nicht minder unrichtig ist auch v. Arnims Bemerkung, daß der latente Pluralismus in dem Urstoffe Anaximanders durch Anaximenes' strengen Monismus ersetzt sei. Einmal ist Anaximanders ἄπειρον gleichfalls in strengstem Sinne ein ἕν, bringt also einen Monismus zum Ausdruck; andererseits ist die Lehre von den ἐναντία, aus der v. Arnim für Anaximander einen latenten Pluralismus erschließen will, wieder die gemeinsame Lehre aller Ionier 188ᵃ 19; 188ᵇ 27; 189ᵇ 5 ff.; 1004ᵇ 29 ff.; 1075ᵃ 25 ff.; 1057ᵃ 30 ff. Man könnte danach also von allen Ioniern einen latenten Pluralismus behaupten. In Wirklichkeit kommt aber in diesen ἐναντία nur die Lehre von der Evolution des Stoffes zum Ausdruck. Worauf sich v. Arnims Angabe, Anaximenes habe nur e i n e n Kosmos angenommen, stützt, weiß ich nicht. Aetius 2, 1, 3 führt ihn unter denjenigen an, welche ἀπείρους κόσμους lehren; und diese Angabe ist nichts weniger als unwahrscheinlich. Daher auch Diogenes v. Apollonia, als Nachfolger und Anhänger der Lehre des Anaximenes, ἀπείρους κόσμους annahm Diog. Laert. 9, 57. Unannehmbar ist auch die Behauptung, Heraklit habe die Substanz und damit das beharrende Sein geleugnet: gerade von Heraklit sagt Aristoteles 298ᵇ 29 ff., wie schon bemerkt, daß er ein ἓν μόνον ὑπομένον lehre.

C h. W a d d i n g t o n , Die griechische Philosophie vor Sokrates. Deutsche Revue 1902, Bd. 2, S. 95—101, 233—246 gibt in einem kurzen Überblick die Lehren der Vorsokratiker. Gut ist die Hervorhebung, daß die physikalische Forschung unmittelbar mit der älteren theologischen Spekulation zusammenhängt, ja daß jene ohne diese überhaupt

nicht verständlich ist. Bedenklich ist die Charakteristik der ionischen Philosophie als eines Versuches, das Weltproblem „mit der kindischen Hypothese der Evolution“ lösen zu wollen. Dieses wegwerfende Urteil zeugt nicht von Verständnis der ionischen Geistesschöpfung. Im übrigen bietet der kurze Abriß keinen Anlaß, näher auf ihn einzugehen.

R. Oehler, Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker, Leipzig, Dürr 1904, hat mit Recht die Urteile Nietzsches über die Vorsokratiker wieder ins Gedächtnis zurückgerufen. Die Abhandlung Nietzsches „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ stammt den Hauptzügen nach zwar schon aus dem Jahre 1873 und ist in Bd. 10 der gesamten Werke wieder aufgenommen: die Urteile selbst behalten für alle Zeiten ihr Interesse. Oehler stellt dieselben S. 54 ff. in ihren Hauptmomenten zusammen. Nietzsche hat mehr Verständnis für das Persönliche, Originale, Einseitige der einzelnen Forscher, als für das System und den Zusammenhang ihrer Lehren. Daher die Vorsokratiker als „die einseitigen“ charakterisiert werden, während alle spätere Spekulation als Mischcharakter bezeichnet wird. Dementsprechend sind es mehr kurze scharfe Charakteristiken, Geistesblitze, frappierende Aphorismen, in denen einzelne Seiten der Lehren aufgehellt werden. Es ist etwas Kongeniales in Nietzsche, was ihm im allgemeinen ein Verständnis für die Macht dieser „in großartiger Einsamkeit“ schöpferisch tätigen Geister gibt, wenn auch die Urteile im einzelnen sehr viele Schiefheiten enthalten. Ich mache besonders aufmerksam auf die Beurteilung der eleatischen Lehre, sowie auf die Auffassung des Anaxagoreischen νοῦς: sie bieten das Geistvollste, was je über diese Spekulationen gesagt ist. Welch hohe Bedeutung Nietzsche gerade den Anfängen der griechischen Philosophie zuerkennt, beweist ein anderer Ausspruch von ihm (Werke 10, 394), wo er auf die Entdeckung des 6. und 5. Jahrhunderts als die große Zukunftsaufgabe hinweist.

E. Chr. H. Peithmann, Die Naturphilosophie vor Sokrates in diesem Archiv für Geschichte der Philosophie 15 (1902), S. 214—263, 308—342. Ich will dieser Arbeit durchaus nicht das Verdienst absprechen, muß aber entschieden gegen die falsche Wertung des Aristoteles protestieren. Auch Burnet nimmt an, Aristoteles beurteile die älteren Lehren nur tendenziös, indem er sie als die unvollkommenen und unentwickelten Formulierungen seiner eigenen Lehre und somit zugleich als Bestätigung und Vorbereitung dieser ansehe: viel weiter

aber geht Peithmann. Alle Referate des Aristoteles — das ist seine These — sind nur Schlüsse: das Anaximandersche ἄπειρον hat er ganz entstellt (in Wirklichkeit war dieses nur der leere Raum, d. h. Nichts); Thales kennt er nur von Hörensagen; Anaximenes' Luft und Heraklits Feuer sind nur einzelne Punkte, die er aus den Gesamtlehren dieser herausreißt. So gelingt es dem Aristoteles, alles (φυσ. α 2) unter ein einheitliches Schema hübsch zusammenzufassen. Die Nachfolger halten sich dann einfach an Aristoteles und gehen nicht auf die Originalquellen zurück. Aber auch Aristoteles selbst hat die Schriften der Milesier überhaupt nicht gelesen. Nach Peithmann vertreten sowohl die Dichter (Hesiod u. a.) als auch die Milesier das Dogma, daß die Welt und die Einzeldinge aus Nichts entstehen (in Wirklichkeit ist gerade die Leugnung, daß ein ὄν aus einem μὴ ὄν entstehen könne, die gemeinsame Lehre aller Ionier und Eleaten), während Heraklit, mit dem überhaupt erst die eigentlich philosophische Spekulation beginnt, das Dogma von der bestehenden und bleibenden Substanz vertritt. Hier ist die Beurteilung Heraklits und seines ἓν ὑπομένον beachtenswert. Gegen diese seine Vorgänger richtet sich dann Parmenides, der sowohl die Milesier wie Heraklit bekämpft: seine Schrift ist durchaus polemisch. Sein ἓν ὄν ist eben der Kosmos in seiner Gesamtheit, dessen ewiges und unverändertes Bestehenbleiben er lehrt. Parmenides' Scheinlehre ist nur die seiner Vorgänger. Hier ist die Beziehung des ἓν ὄν auf den Kosmos in seiner Gesamtheit zu beachten: die Ansicht läßt die Wahrheit wenigstens ahnen. Es ist aber weder die Erklärung des ἕν als des Ganzen, noch die Ansicht, mit der Scheinlehre sei eine fremde δόξα gemeint, zu halten, da Parmenides ausdrücklich seine Scheinlehre als die beste unter allen δόξαι erklärt. Empedokles hat dann in Polemik gegen die Ionier, aber auch gegen Parmenides einen vermittelnden Standpunkt gesucht: gegen die Ionier leugnet er ein absolutes Entstehen und Vergehen, gegen Parmenides tritt er für die Bewegung ein. Es sind nämlich im Grunde nur zwei Fragen, um die sich alles Forschen dreht: die erste ist die, ob diese Welt als Ganzes vergänglich oder unvergänglich; die zweite, ob die einzelnen Dinge aus Nichts entstehen und in Nichts vergehen, oder ob sie in irgendeiner Form erhalten bleiben. Auch Anaxagoras sucht zu vermitteln; einen absoluten Monismus vertritt Diogenes v. Apollonia; den krönenden Abschluß der vorsokratischen Spekulation bildet Demokrit. Peithmann schließt seine Abhandlung und faßt

damit seine Ansicht von der vorsokratischen Spekulation in den Worten zusammen: „eine solche Zurückdatierung der Lehre vom Stoff und seinen Verwandlungen ist ein wahrer Unsinn und kann nur vorgenommen werden von Männern, die nur eine unklare und verwirrte Vorstellung haben von der Entwicklung der Geschichte der Philosophie; die Lehre von der ὕλη gehört an das Ende der philosophischen Entwicklung, nicht an den Anfang". Gegen diese Behauptung muß, wie schon bemerkt, entschiedener Protest erhoben werden: Aristoteles' Urteil, in dem er die gesamte Vorsokratik von der ὕλη ausgehen läßt und die Verschiedenheit der Auffassung dieser letzteren als das charakteristische Moment jener darstellt, bleibt wahr und unantastbar.

Im Gegensatz zu Peithmann geht deshalb richtig vom Stoffe aus Albert Rivaud, Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. Thèse. Paris, Alcan, 1905. Ausgezeichnet ist die Schrift durch genaue Literaturkenntnis; doch ist die Kritik der einzelnen Lehren nicht dementsprechend. Der Gedanke, das Werden (le changement), d. h. die Evolution des Stoffes in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen, ist neu und geistvoll; es hätte aber in Ergänzung dieser Lehre auch die von dem Verharren der einheitlichen Substanz mehr hervorgehoben werden müssen. Richtig ist es, die Spekulation selbst unmittelbar mit der voraufgehenden Mythen- und Legendendichtung zu verknüpfen: die letztere verfolgt inhaltlich dieselben Ziele und Gedanken wie jene. Daher auch die Spekulation immer mehr oder weniger einen religiösen Charakter behält. Das erste Buch behandelt die Theogonie und zeigt, daß schon diese mit transformations rechnet, welche letzteren sich in einer gewissen Ordnung vollziehen; eine solche Ordnung kommt dann auch in den Lehren der späteren Forscher zum Ausdruck. Das zweite Buch behandelt die einzelnen Vorsokratiker: sein spezieller Titel l'élaboration rationelle du mythe erklärt sich aus dem oben gesagten. Die Betrachtung der einzelnen Denker selbst bleibt zu sehr tastend, eines bestimmten Urteils sich enthaltend. So wird Anaximanders ἄπειρον mit dem Hesiodschen Chaos verglichen, Xenophanes' Gott soll der οὐρανός sein, welcher letztere aber nicht gleich dem κόσμος ist, sondern in Gegensatz zu ihm steht; Heraklits Feuer ist eigentlich körperlos, also nicht stofflich; Parmenides' ὄν ist une réalité d'un ordre ambigu, idéelle par ses origines,

sensible en quelque manière. Besser ist das Kapitel über die Atomisten. Die einzelnen Kapitel betrachten so die Ionier, Pythagoras und Xenophanes, Heraklit und Alkmaion, Parmenides, die Atomisten, Empedokles und Anaxagoras, Philolaos und die späteren Pythagoreer, den Eklektizismus (Archelaos, Diogenes, Hippon), die Sophistik. Kap. 11 behandelt als vocabulaire de la physique die Termini εἶδος, ἰδέα, φύσις, στοιχεῖον u. a.; Kap. 12 gibt conclusions. Ein drittes Buch bespricht dann Plato und Aristoteles.

Hier sei auch genannt Huit, La philosophie de la nature chez les anciens. Ouvrage couronné par l'académie des sciences morales et politiques. 583 SS. Paris, Fontemoing, 1901. Das Werk ist auf sehr breiter Grundlage ausgearbeitet. Es behandelt in einem ersten Teile die Natur in Beziehung zum religiösen Gedanken und zur Poesie und in einem zweiten Teile la recherche scientifique. Es zieht die orientalischen Völker ebenso wie die Griechen und Römer in Betracht. Uns interessiert speziell der zweite Teil, der unter dem Titel la métaphysique de la nature die Kosmogonien, Kosmologien und sodann die Lehren der einzelnen Vorsokratiker behandelt. Aber während das vorhin genannte Werk Rivauds durch genaueste Literaturkenntnis sich auszeichnet und zugleich versucht, in die Einzelheiten der Lehren einzudringen, hält sich Huit nur an eine allgemeine Betrachtung der Hauptlehren, ohne auf die Literatur und ohne auf die Quellen in ihren Details einzugehen. Ich will dem Buche, das sodann in einem besonderen Kapitel la science de la nature und hier die hauptsächlichen savants dans le monde grec et dans le monde romain behandelt, durchaus nicht seinen Wert absprechen: für die Erkenntnis der vorsokratischen Philosophie aber fällt kein Gewinn ab.

Hieran schließe ich die Erwähnung meines Buches: Otto Gilbert, Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums. Von der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaft mit dem Zographospreise gekrönt. Leipzig 1907, Teubner, VI, 748 SS. Aristoteles hat in den einleitenden Kapiteln seiner μετεωρολογικά das Verhältnis der μετέωρα, d. h. der Erscheinungen und Wandlungen der himmlischen Feuersphäre, der Atmosphäre, der Hydrosphäre und endlich des Erdkörpers, zu den Elementen dargelegt: die ersteren sind danach nichts anderes als die πάθη der vier Elemente. Hierin spricht Aristoteles nur die Meinung der gesamten griechischen Physik aus. Danach sind die μετέωρα ohne Kenntnis der Elemente selbst nicht zu verstehen,

indem sie gleichsam die Lebens- und Leidensgeschichte dieser letzteren zum Ausdruck bringen. Von diesem Gesichtspunkte aus habe ich es für nötig gehalten, der eigentlichen Meteorologie im zweiten (speziellen) Teile einen allgemeinen (ersten) Teil voraufgehen zu lassen, in welchem ich die Lehren der einzelnen Schulen über die Elemente kurz wiedergebe. So zerfällt der allgemeine Teil in zehn Kapitel, in denen die Volksanschauung, die Ionier, die Pythagoreer, die Eleaten, Empedokles, die Atomisten, Plato, Aristoteles, Epikur, die Stoiker behandelt werden. Ein Schlußkapitel behandelt den Stoffwandel im allgemeinen. Der zweite, spezielle Teil betrachtet den Erdkörper, das Erdelement, das Wasser, die tellurischen Ausscheidungen, Atmosphäre und atmosphärische Niederschläge, Windgenese, Windsysteme, atmosphärische Spiegelungen, das atmosphärische Feuer, das ätherische Feuer. Meine in Kapp. 2—4 des allgemeinen Teils dargelegten Ansichten habe ich in hernach zu nennenden Schriften näher begründet und zum Teil korrigiert.

Hier seien ferner zwei Bücher genannt, die, so ungleich sie sind, doch dieselbe Tendenz verfolgen:

Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Mit Anhang archaische Romantik. Jena 1906, Diederichs. XII, 198 SS.

Wolfgang Schultz, Studien zur antiken Kultur. Heft 1. Pythagoras und Heraklit. Heft 2/3. Altionische Mystik. 1. Hälfte. Wien und Leipzig 1905, 1907. Akad. Verlag.

Joëls glänzend geschriebenes, hochinteressantes Buch behandelt zunächst S. 9—34 die Naturmystik der Renaissance, die ihm als innerlich verwandt der antiken Naturphilosophie erscheint und deren Betrachtung daher unser Verständnis für die letztere und die sie beherrschenden Strömungen erleichtern soll. Es folgt sodann die Betrachtung der antiken Naturphilosophen selbst, deren Beziehung oder Gemeinschaft mit der Mystik in zwei Hauptmomenten erkannt wird: in der mystischen Subjektivität und in der mystischen Religiosität. Beide Momente werden eingehend und jedes wieder von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet; ein „Archaischer Anhang“ faßt S. 159—188 die leitenden Gedanken noch einmal kurz zusammen; Anmerkungen, unter denen besonders die Polemik gegen W. Ostwald bemerkenswert, schließen das Ganze S. 189—198. Daß die antike Naturphilosophie, speziell in ihren Anfängen als ionische Spekulation,

einen mystischen Zug hat, ist zweifellos. Ich kann aber nur einen Grund und eine Quelle dieser Mystik anerkennen: das ist die pantheistische Weltanschauung, von der die Spekulation beherrscht wird. Der Glaube an die Einheitlichkeit der Materie, welche letztere lebendig und zugleich göttlich die ganze Welt zu einer Evolution der schaffenden Gottessubstanz macht, erzeugt ein Gesamtgefühl, in dem alle Dinge verwandt, nur als die verschiedenen und wechselnden Formen der einen Grundsubstanz erscheinen. Aristoteles hat auf das Bedenkliche dieser Grundanschauung oft hingewiesen. Denn wenn alles nur eine μετασχημάτισις einer und derselben Substanz ist, so gibt es überhaupt keinen wesentlichen Unterschied mehr unter den Dingen: ἄνθρωπος und ἵππος, aber auch ἀγαθόν und κακόν sind im Grunde ἓν und ταὐτόν (185^{b} 19 ff.), τὰ πολλά, d. h. die Einzeldinge des Kosmos, sind in ihrem innersten Wesen durch nichts geschieden. Die Sophistik hat sich diese Lehre, die als ὁ Ἡρακλείτου λόγος das ionische Grunddogma zusammenfaßt, nicht entgehen lassen für ihre Leugnung, daß es eine objektiv gültige Wahrnehmung gebe 1005^{b} 23 ff. u. ö. Aber es ist nur eine logische Konsequenz dieser Grundlehre und Grundstimmung, daß Gott und Welt eins wird und der Mensch nur ein Teil des All. Damit erklärt sich die Beseeltheit der Welt, die Weltlichkeit Gottes, die Göttlichkeit der Seele. Denn auch die Seele ist rein materiell gedacht, ein Teil jenes belebten und einheitlichen göttlichen Stoffodems, der alle Organismen, ja alle Dinge, ergreift, durchdringt, beseelt. Es ist Alles eins und Alles lebt. Und eben aus dieser materialistischen Erfassung der Seele erwächst die Lehre von der Metempsychose, da der die Seele bildende Luftstoff sich wohl wandeln, aber nicht vergehen kann. In dieser pantheistischen Naturauffassung liegt die einheitliche Wurzel jener tief mystischen Stimmung, welche die älteste Spekulation durchdringt. Es ist also durchaus richtig, wenn Joël Religion und Philosophie nicht als trennende Mächte gesetzt wissen will, sondern in allen älteren Forschern nach dem religiösen Moment sucht, das in ihren Lehren enthalten ist. Aber Joël scheint mir nicht ganz konsequent zu sein. Wenn er S. 6 einen Gegensatz der alten θεολόγοι und der φυσικοί glaubt konstatieren zu müssen, so ist umgekehrt die ganze physikalische Forschung nur in ihrem engen Zusammenhange mit der Spekulation der θεολόγοι — ich nenne hier nur die Orphiker und Pherekydes — verständlich. Das Urteil, welches v. Wilamowitz einmal ausspricht, daß die ionische

Naturwissenschaft nur „weltlich" war und so der religiösen Entwicklung feindlich in den Weg trat, ist unhaltbar: die ganze ionische und eleatische, nicht minder auch die pythagoreische Spekulation ist nichts als ein Suchen nach der Gottheit, d. h. nach der die Weltentwicklung bedingenden und tragenden Gottessubstanz. So geneigt ich deshalb auch bin, Joël in der Hauptsache beizustimmen, so entschieden muß ich andererseits betonen, daß die vorsokratische Spekulation zugleich ein Losringen des freien Geistes von den Fesseln des religiösen Glaubens, der religiösen Tradition ist. Es ist etwas Großes und Gewaltiges in der Forschung dieser Männer, die es wagen, von den starren Formen der Überlieferung in Glauben und Kult sich frei zu machen. In Heraklits leidenschaftlich bewegten Aussprüchen können wir dieses noch verfolgen. Und wenn Aristoteles μεταφ. α 1. 2 von diesen πρῶτοι φιλοσοφήσαντες hervorhebt, daß sie nicht χρήσεώς τινος ἕνεκεν, sondern ὥσπερ ἄνθρωποι ἐλεύθεροι nach der Wahrheit gesucht haben, so bleibt dieser hohe Preis jener Männer für alle Zeiten bestehen. Heraklit sagt Fr. 112 τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη und aus dieser Überzeugung heraus hat er selbst wie seine unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger geforscht. So sehen wir mystische Grundstimmung, die sich eins fühlt mit der alle Dinge durchdringenden Gottheit, und rationalistische Spekulation, die sich nicht mit den φαινόμενα der Dinge begnügt, sondern nach deren tieferen Bedeutungen und Beziehungen forscht, miteinander ringen. Im einzelnen bemerke ich noch folgendes. Der Subjektivismus, die Kraft der Subjektivität, die sich namentlich in dem Selbstgefühl ausspricht, welche die alten Denker beherrscht, scheint mir gerade ein Aufwachen der Persönlichkeit, ein Losringen aus den Fesseln der Auktorität und Tradition zu bedeuten: ich kann darin an und für sich nichts Mystisches erkennen. Die Auffassung des Anaximanderschen ἄπειρον als des unerschöpflichen oder der unerschöpflichen Quelle des Lebensprozesses; die Deutung des Heraklitschen Feuers als eines bloßen Symbolon; die Zurückführung des Eleatismus auf das Gefühl und anderes muß ich bestimmt ablehnen. Ich muß auch hier wieder auf Aristoteles' Urteile hinweisen, der in der Betonung des materiellen Prinzips den Grund hervorhebt, von dem aus allein alles Verständnis der vorsokratischen Lehren sich erschließt.

Wolfgang Schultz stellt in seinen Studien gleichfalls die Mystik in den Mittelpunkt. Er spricht öfter über Mystik: es scheint

mir aber, daß er manche Momente, die nichts spezifisch mystisches an sich haben, mit jener zusammenwirft. So betrachtet er die Legendenbildung, wie sie sich an die ältesten Forscher (Pythagoras, Heraklit u. a.) knüpft, als Mystik. Aber Legendenbildungen finden sich in jeder älteren Geschichtsperiode: sie sind ein Produkt jener ältesten animistischen Naturauffassung, nach der jedes Ding ein lebendes Wesen war; von diesem Standpunkte aus erscheint die ganze Welt als aus Sonderwesen bestehend, die nun in der Unendlichkeit ihrer Wechselbeziehungen in feindliche oder freundliche Berührungen untereinander treten. Will man diese ganze phantastisch-schöpferische Tätigkeit der mythenbildenden Kulturperiode als Mystik bezeichnen, so kann man diese nicht mehr als ein spezifisches Charakteristikum der ionischen und pythagoreischen Spekulation anerkennen, eben weil sie sich in gleicher Weise bei allen Völkern findet. Die Mystik, wie sie tatsächlich z. B. Heraklits Gedankenwelt beherrscht, entspringt gerade umgekehrt aus dem Gefühl der Zusammengehörigkeit, der Einheitlichkeit der Welt und aller ihrer Einzeldinge. Eine große Bedeutung legt Schultz mit Recht dem Symbol bei: das Symbol, sagt er, ist das eigentliche Rüstzeug der Mystik; das Symbol, führt Schultz weiter aus, sei später nur zum Teil verstanden, und es gehöre die Umwandlung der Symbole in Tatsachen einer späteren Zeit an. Ich fasse das Symbol gerade umgekehrt auf. Das, was später als Symbol galt, war ursprünglich eine Realität. Die ganze Symbolik ist aus der Mystik erwachsen. Denn für die pantheistische Weltanschauung war der Stoff der unmittelbare Ausdruck des ihm einwohnenden Göttlichen: und so wurden diejenigen Stoffbildungen, welche durch Formen, durch Namen, durch besondere Eigenschaften in hervorragender Weise das ihnen immanente Göttliche anzudeuten, auszudrücken, zu offenbaren schienen, als spezifisch göttliche angesehen und zunächst in den Mysterien und Kulten als die realen sichtbaren und greifbaren Manifestationen der in ihnen ruhenden und aus ihnen wirkenden Gottheit verehrt. Erst eine nüchterner denkende Zeit hat diese Realitäten zu Sinnbildern und Analoga herabgedrückt. Nur von diesem Standpunkte aus sind Namen und Zahlen zu werten. Die Bedeutung der Namen tritt vor allem bei Heraklit hervor, obgleich deutliche Anzeichen darauf hinweisen, daß schon eine ältere Zeit der Bedeutung der Namen ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatte. Die Überzeugung, daß die Namen φύσει geschaffen, das wahre Wesen

der Dinge zum Ausdruck bringen, geht von der Überzeugung aus, daß die den Dingen immanente Gottheit sich unmittelbar den Seelen der Menschen mitgeteilt und so in den Namen zugleich das wahre Wesen, den Begriff geoffenbart hat. Nur so erklärt sich den Denkern die allgemeine Gültigkeit der Namen, die ihnen sonst ein Rätsel bleiben mußte — wenn sie nicht die Namengebung auf einen staatlichen Gesetzesakt, νόμῳ und θέσει, zurückführen wollten. Und ähnlich verhält es sich mit den Zahlen. Schultz hat deshalb mit vollem Rechte den Symbolen, den Namen, den Zahlen seine Aufmerksamkeit geschenkt, und wenn ich auch in der Auffassung dieser Faktoren anderer Meinung bin, so erkenne ich doch an, daß Schultz anregend wirkt. Auch das Handwerk hat er richtig in den Kreis seiner Betrachtung gezogen 1, 57 ff.: denn auch die sozialen Ordnungen spiegeln in Wirklichkeit die göttliche Weltordnung wider. Leider aber hat Schultz unter dem Einflusse einer überwuchernden Phantasie gute Gedanken überall unter einem Schwall von Unklarheiten verdeckt und versteckt; und nicht minder sehr oft in souveräner Verachtung der Quellen auf jede methodische Behandlung der letzteren verzichtet. Im einzelnen bemerke ich noch folgendes. Die Darstellung der Ionier 2, 1 ff. bietet manchen guten Gedanken. Aber wenn Anaximanders ἄπειρον als unendlich, dann wieder als Gesetz im All, ein andermal als Nichts gedeutet wird: was soll man davon halten? Die Ionier werden 1, 21 gleichnisfroh, aber symbolfrei genannt: 2, 337 ff. dagegen wird ihre Mystik behandelt. Heraklits Bruchstücke werden 1, 33 ff. übersetzt; 47 ff. sein System dargelegt: ich kann aber keinen leitenden Gedanken erkennen, der das Ganze zusammenhält. Die ἄνω und κάτω ὁδός wird als Sterben und Zeugen erklärt: was damit gesagt wird, verstehe ich nicht. Die Darstellung von Pythagoras' Leben und Lehre 1, 9 ff. hält sich, was anzuerkennen, an die besten Quellen: aber die Deutungen sind teilweise rein phantastisch. S. 26 heißt es: „Die Prägung des Begriffes Natur ist das ausschließlich geistige Eigentum des Pythagoras; sein ganzes Denken ist durch ihn bestimmt. Wir können statt Natur auch Wesen sagen, statt Wesen auch Stoff. Pythagoras kämpft statt mit dem Schöpfungsproblem mit dem Substanzproblem". Auch diese Charakteristik des Pythagoras ist mir ganz unverständlich. Sehr eingehend ist Parmenides behandelt 2, 212—276 und gut die Hervorhebung 241, daß das Parmenideische Sein nichts Metaphysisches, sondern etwas Physikalisches sei. Aber

wenn es heißt: „Das ἕν ist ein Mittleres zwischen dem Nichts und den πάλλο“: ist das mehr als Phrase? Aus der Fassung der Erde als Kugel durch Parmenides wird die Einsicht in das Gravitationsprinzip gefolgert; die Ansicht Anaximanders von den ἄπειροι κόσμοι soll den Ansatz zur Atomistik bilden. Solche und ähnliche Deutungen kann man nur als Produkte überschäumender Phantasie ansehen.

Zum Schluß sei hier noch erwähnt M. Walther, Herbart und die vorsokratische Philosophie. Dissertation von Halle 1908. 141 S. Hier wird in eingehender und sehr interessanter Weise dargelegt, welchen Einfluß die vorsokratische Spekulation auf Herbarts Entwicklung ausgeübt hat. Es sind besonders Anaximander, dessen ἄπειρον Herbart richtig erfaßt, Heraklit und Parmenides, welche hier in Betracht kommen.

Erwähnt mögen hier endlich noch die kürzeren Lehrbücher der griechischen Philosophie werden:

Rob. Adamson, The development of Greek philosophy. Edited by W. R. Sorley and R. P. Hardie, Edinburgh, London 1908. XI, 126 S. Die vorsokratische Philosophie wird S. 1—66 behandelt: ich erwähne aus der Darstellung nur die verständige Beurteilung des Anaximanderschen ἄπειρον S. 12 ff.; des Anaxagoreischen νοῦς S. 51 ff.

R. Vorländer, Geschichte der Philosophie. Bd. 1. 2. Aufl. = Philosophische Bibliothek. Dürr. Bd. 105.

Kalthoff, Philosophie der Griechen auf kulturgeschichtlicher Grundlage. Leipzig 1902.

(Fortsetzung folgt.)

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Deutsch von A. Lasson. Jena, Diederichs.
Bergmann, H., Das philosophische Werk Bolzanos. Halle, Niemeyer.
Caird, E., Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie. Halle, Niemeyer.
De la Mettrie, Der Mensch eine Maschine. Leipzig, Dürr.
Eisler, R., Geschichte des Monismus. Leipzig, Kröner.
Fischer, Kuno, System der Logik und Metaphysik. 3. Aufl. Heidelberg, Winter.
Grünfeld, A., Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni. Münster.
Grützmacher, R., Nietzsche. Leipzig, Deichert.
Goebel, K., Die vorsokratische Philosophie. Bonn, Georgi.
Hartmann, N., Des Proclus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik. Gießen, Töpelmann.
Häusler, G., Schopenhauer und Nietzsches Pessimismus. Halle, Müller.
Heinrich, K., Nietzsches Stellung zur Geschichte. München.
Höffding, H., Rousseau und seine Philosophie. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann.
Holzer, G., Kuno Fischers irrige Erklärung der Poetik Bacons. Karlsruhe, Gutsch.
Hunzinger, Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Leipzig, Quelle.
Kant-Aussprüche. Herausgegeben von Richter. Leipzig, Inselverlag.
Knortz, K., Nietzsche der Unzeitgemäße. Annaberg, Graser.
Lange, A., Repetitorium der Geschichte der neueren Philosophie. Straßburg, Bachem.
Lasson, A., Sokrates und die Sophisten. Berlin, Gerdes.
Lasswitz, K., Fechner, Stuttgart, Frommann.
Lessings Philosophie. Leipzig, Dürr.
Mark Aurels Selbstbetrachtungen. Herausgegeben von H. Schmidt. Leipzig, Kröner.
Mehlis, G., Die Geschichtsphilosophie Comtes. Leipzig, Eckardt.
Meinsma, K., Spinoza und sein Kreis. Berlin, Schnabel.
Reese, G., Evolutionismus und Theismus bei J. Fiske. Halle, Niemeyer.

Reiner, J., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Tobies.
Reitzenstein, A., Fichtes philosophischer Werdegang. Vorträge und Aufsätze der Comenius-Gesellschaft.
Ritter, C., Platon. München, Beck.
Röck, Worte Montaignes. Minden, Bruns.
Ruck, H., Die Leibnizsche Staatsidee. Tübingen, Mohr.
Sackmann, P., Voltaires Geistesart und Gedankenwelt. Stuttgart, Frommann.
Sentroul, K., Was ist neuscholastische Philosophie? Münster, Theissing.
Shaftesbury, Ein Brief über Enthusiasmus. Leipzig, Dürr.
Schillers philosophische Schriften und Gedichte. Leipzig, Dürr.
Schwarz, A., Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Wien, Hölder.
Wegener, R., Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts. Halle, Niemeyer.
Windelband, W., Die Philosophie im deutschen Geistesleben der XIX. Jahrhunderts. 2. Aufl. Tübingen, Mohr.

B. Englische Literatur.

Bywater, J., Aristotle on the art of poetry. London, Frowde.
Carlyle, R. and A., A history of mediaeval political theory in the West. London, Blackwood.
Headly, Darwinism and modern socialism. Methuen, London.
Stock, G., The Ion of Plato. Oxford, Clarendon Press.
Taylor, A., Aristotle on his predecessors, being the first book of his metaphysics. Chicago, Open Court Publishing.
Tyrrel, G., Christianity at the Cross-Roads. Longmans, London.
Watson, J., Aristotles criticism of Plato. Oxford, University Press.

C. Französische Literatur.

Burel, J., Denys d'Alexandrie. Bloud, Paris.
Crainaussel, E., La philosophie religieuse de Schleiermacher. Alcan, Paris.
Davillé, L., Leibnitz historien. Alcan, Paris.
Diès, A., La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon. Alcan, Paris.
Diès, A., Le cycle mystique dans la philosophie antésocratique. Alcan, Paris.
Duhem, P., Un fragment inédit de l'opus tertium de R. Bacon. Ad. Claras Aquas.
Ferey, A., Michelet et Taine. Paris, Société française d'imp. et de libr.
La Gorce, P., Histoire religieuse de la révolution française. Paris, Plou-Nourrit.
Leclère, A., Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme. Bloud, Paris.
Léon, A., Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste. Alcan, Paris.
Les grands philosophes: Kant. Paris, Michaud.
— —, Tarde. Paris, Michaud.
Matagrin, La Psychologie sociale de G. Tarde. Alcan, Paris.
Morgan, J., Les premières civilisations. Paris, Leroux.

Naville, E., Les philosophies affirmatives. Alcan. Paris.
Notes sur A. Comte par un de ses disciples. Grès. Paris.
Remacle, G., La philosophie de S. Laurie. Bruxelles.

D. Italienische Literatur.

Gentile. Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Laterza. Bari.
Pane, C., Alcune tendenze della logica contemporanea. Filippo, Cantazano.
Rodruo. Eraclitoii: testimonianze e frammenti. Bocca. Torino.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XVI H. 1 und 2. Albrich, Leibniz' Lehre vom Gefühl.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, Bd. XVII H. 2. Zergiebel, Das Gefühl bei Kant.

Philosophisches Jahrbuch, Bd. XXII H. 4. Hahn, Die Gründe des Stillstandes der Naturerkenntnis bei den Alten und des Fortschritts in der Neuzeit. — Adlhoch, War Wilhelm von Champeux Ultra-Realist?

Annalen der Naturphilosophie, Bd. VIII H. 4. Stübe, Die naturphilosophischen Anschauungen im altindischen Denken.

The Monist, 1909 Nr. 4. Schinz, Rousseau and the Pragmatism. — Lane, Montgomerys philosophy of vital organisation.

Revue de Métaphysique et de Morale 1909 Nr. 5. Lévy-Bruhl, L'orientation de la pensée philosophique de Hume. — Dufumier, Les théories logico-mathématiques de Russell et Moore. — Berthelot, Sur le pragmatisme le Nietzsche. — Norero, Les études de Delacroix sur le mysticisme. — Nr. 6. Dwelshauwers, G. La philosophie de J. Lagneau. — Correspondance inédite de Renouvier et de Secrétan.

Revue philosophique 1909 Nr. 10. Rey, Le VI. congrès international de psychologie. — D'Oliveira, La philosophie néerlandaise. — Foucault, Les revues psychologiques allemandes.

Revue Néo-Scolastique 1909 Nr. 4. Phellinck, Les „Sententiae" de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un résumé de Pierre Lombard? — Legrand, Le testament philosophique de Naville. — Ceulemans, Le mouvement philosophique en Amérique.

Bulletin de la Société française de Philosophie 1909 Nr. 6. La théorie de la physique chez les physiciens contemporaines.

Annales de Philosophie chrétienne. — Brémond, H., Pro Fenelone.

Eingegangene Bücher.

Auer, K., Gottfried Ploucquets Leben und Lehren. Halle a. S. 1909. Max Niemeyer.

Bazardjian, R., Schopenhauer — Der Philosoph des Optimismus. Leipzig 1909. Buchhdlg. G. Fock G. m. b. H.

Bergmann, H., Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. Halle 1909. M. Niemeyer.

Bibliothek, Philosophische Bd. 48. Buck, O., Kants kleinere Schriften zur Naturphilosophie 2. Aufl. Bd. 111. Frischeisen-Köhler, M., Shaftesbury, Leipzig 1909. Dürrsche Buchhandlung.

Bibliothek, Philosophische Bd. 119. Lorentz, P., Lessings Philosophie. Leipzig 1909. Dürrsche Buchhandlung.

Bodrero, E., Eraclito. Turin 1909. Fratelli Bocca.

Caird, E., Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie. Halle 1909. M. Niemeyer.

Cohn, M., Über das Denken. Berlin 1910. L. Simion Nachf.

Dawson, G. E.. The Child and His Religion. Chicago 1909. The University of Chicago Press.

Dickermann, S. O., De Argumentis Quibusdam e Structura Hominis et Animalium Petitis. Halle a. S. 1909. Wischen & Burkhardt.

Ehrlich, E., Die Rechtsfähigkeit. Berlin 1909. Puttkammer & Mühlbrecht.

Eucken, R., Der Sinn und Wert des Lebens. 2. Aufl. Leipzig 1910. Quelle & Meyer.

Faggi, A., Schelling e la filosofia dell'arte. Modena 1909. A. F. Formiggini.

Franke, Fr., J. F. Herbart. Leipzig 1909. G. J. Göschen.

Haas, A. E., Die Grundlagen der antiken Dynamik. Leipzig 1908. F. C. W. Vogel.

Hofmann, J., Ein Nachweis der Richtigkeit des Fermatschen Satzes. Leipzig 1909. M. Heinsius Nachf.

Huber, J., Über das Wesen der Dinge. Zürich 1910. Adolf Bürdeke.

Hunzinger, W., Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Leipzig 1909. Quelle und Meyer.

Kassowitz, Julie, Ursachen und Zwecke. Wien 1909. M. Perles.

Keicher, P. O., Raymund Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Münster 1909. Aschendorffsche Buchhdlg.

Kern, B., Das Erkenntnisproblem und seine kritische Lösung. Berlin 1910. A. Hirschwald.

Krienelke, K., J. H. Lamberts Philosophie der Mathematik. Berlin 1909. Mayer & Müller.

Kutscher, A., Die Kunst und unser Leben. München 1909. M. Steinebach.

Langel, H., Die Entwicklung des Schulwesens in Preußen unter Franz Albrecht Schultz. (1733—1763.) Halle a. S. 1909. Max Niemeyer.

Lasson, A., Aristoteles Nikomachische Ethik. Jena 1909. E. Diederichs.

Lasson, G., Beiträge zur Hegel-Forschung. Berlin 1909. Trowitzsch & Sohn.

Melamed, S. M., Theorie, Ursprung und Geschichte der Friedensidee. Stuttgart 1909. Ferdinand Enke.

Merbach, Fr., De Epicuri Canonica. Inaug.-Diss. Weida i. Th. 1909. Thomas & Hubert.

Monatsschrift für Soziologie Jahrg. I. H. 1. Leipzig 1909. Fritz Eckardt.

Mondolfo, R., Studi Sui Tipi Rapresentativi. Modena 1909. A. F. Formiggini.

Mourgue, R., La philosophie biologique d'Auguste Comte. Lyon 1909. A. Rey & Cie.

Naville, A., La Logique de l'identité et celle de la Contradiction. Genf 1909. Georg & Cie.

Nestle, W., Die Vorsokratiker. Jena 1908. E. Diederichs.

Oltramare, P., La Formule bouddhique des douze causes. Genf 1909. Georg & Cie.

Pflaum, Chr. D., Die Poetik der deutschen Romantiker. Berlin 1909. Deutscher Schriftenverlag.

Reese, G., Evolutionismus und Theismus bei John Fiske. Leipzig 1909. Quelle & Meyer.

Ruck, E., Die Leibniz'sche Staatsidee. Tübingen 1909. J. C. B. Mohr.

Schumann, G. & P., Samuel Heinicke. Leipzig 1909. E. Wiegandt.

Schwartz, Ed., Charakterköpfe aus der antiken Literatur. 1. u. 2. Reihe. Leipzig 1910. B. G. Teubner.

Schwartzkopff, P., Das Wesen der Erkenntnis. Heidelberg 1909. C. Winters Univ.-Buchhdlg.

Semon, R., Die mnemischen Empfindungen. Leipzig 1909. W. Engelmann.

Simon, J. A., Die Wissenschaft der Philosophie, als System der Panaisthesis. Bd. I. Leipzig 1909. Otto Wigand m. b. H.

Steenbergen, A., Henri Bergsons intuitive Philosophie. Jena 1909. E. Diederichs.

Steffen, G. F., Lebensbedingungen moderner Kultur. Jena 1909. G. Fischer.

Stein, L., Dualismus oder Monismus. Berlin 1909. Reichl & Co.

Stern, N., Das Denken und sein Gegenstand. München 1909. G. C. Steinicke.

Störring, G., Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig 1909. W. Engelmann.

Strong, A. L., The Psychology of Prayer. Chicago 1909. The University of Chicago Press.

Wendel, G., Über das Genie. Straßburg 1909. J. H. Ed. Heitz.

Wohlwill, E., Galilei. Bd. I. Hamburg 1909. L. Voss.

Wundt, W., Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl. Leipzig 1909. W. Engelmann.

Zschimmer, E., Das Welterlebnis. Teil I. Leipzig 1909. W. Engelmann.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band, 3. Heft.

XII.

Die Rechtsphilosophie der Epikureer.

Von

Robert Philippson, Magdeburg.

Epikur, der mit anerkennenswerter Vielseitigkeit ein neues Lehrgebäude nicht nur zu begründen, sondern in allen Teilen auszubauen sich bemüht hat, ist auch an den politischen Fragen, die seit der Sophistenzeit das Denken der Griechen beschäftigten, nicht vorübergegangen. Wie auf allen Gebieten, hat er sich auch hier zwar nicht als selbstschöpferischer, aber als selbständiger und meist folgerechter Denker bewiesen. Daß er auch diese Fragen vom Standpunkte seiner sittlichen Grundanschauungen zu beantworten suchte, ist selbstverständlich und darf ihm nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Und wenn die Enge dieser Anschauungen, vor allem seine Verkennung der geselligen Triebe des Menschenherzens auch auf seine Auffassung des menschlichen Gemeinschaftslebens einen Schatten geworfen hat, so muß man doch anerkennen, daß er ehrlich und nicht ohne Scharfsinn versuchte, sich wie auf dem Gebiete der individuellen, so auf dem der sozialen Ethik aus einseitigen Voraussetzungen zu sittlichen Anschauungen emporzuarbeiten.

Diese Tatsache ist noch nicht genügend erkannt und anerkannt[1]). Die spärlichen erhaltenen Bruchstücke aus seinen eigenen Werken, die sich auf diese Fragen beziehen, wurden durch Aussagen seiner

---

[1]) So behauptet v. Arnim in seinem Dio S. 74 mit Unrecht, daß Epikur auch die Politik von der Philosophie ausgeschlossen habe. Wir werden sehen, daß er von ihr nur die politische Praxis ausschloß, da sie nicht auf Theorie, sondern auf Erfahrung beruhe und die Gemütsruhe des Weisen bedrohe.

Gegner verdunkelt, die man als Zeugnisse nahm, während sie oft nur Folgerungen aus seinen Grundsätzen sind, Folgerungen, die er selbst nicht gezogen hat und nicht zu ziehen brauchte. So ist es erfreulich, daß die herkulanischen Rollen auch für die Erkenntnis der epikureischen Staatsrechtslehre zwar nichts Neues bringen, aber Altüberliefertes erhellen und bestätigen. Meine Beschäftigung mit Polystratos' Diatribe: Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως[2]) veranlaßte mich, diesen Fragen näherzutreten. Weil aber der Stoff zu umfangreich war, um im Rahmen meiner damaligen Arbeit erledigt zu werden, habe ich ihn mir zur besonderen Behandlung aufgespart. Da die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wäre, daß die jüngeren Epikureer hier wie etwa in der Logik eine Entwicklung vollzogen haben, werde ich die Ansichten der Schule, soweit sie überliefert sind, in zeitlicher Folge besprechen. Ich beginne mit dem Meister.

I.

Unsere Kenntnis von Epikurs Stellung zur Lehre vom Staate beruht zum größten Teile auf den Κύριαι Δόξαι. Die Quellen zweiter Hand gehen meistens auf diese als das bekannteste Werk Epikurs zurück. Nun hat Usener (Epicurea S. XLIV ff.), dem auch v. Arnim (Pauly-Wissowa, elfter Halbband S. 140 f.) beistimmt, sicher nachgewiesen, daß diese Spruchsammlung nicht von Epikur selbst herrührt, sondern von einem jüngeren Epikureer, wenn auch bald nach dem Tode des Meisters, aus dessen Werken, und zwar wenig sachgemäß, zusammengestellt ist[3]). Da die Sprüche aus dem Zusammenhange gerissen sind, so dürfen sie nur mit Vorsicht benutzt werden, einer Vorsicht, die in Altertum und Neuzeit begreiflicherweise nicht geübt ist, da man den Ursprung der Sammlung nicht kannte. Die uns angehenden Sprüche mögen verschiedenen Schriften Epikurs, etwa Περὶ τελῶν, π. βίων, π. ἀρετῶν (besonders π. δικαιοσύνης) und π. βασιλείας oder auch Briefen entstammen. So würde sich die inhaltliche Übereinstimmung des Spruches 6 mit 7, 37 mit 38, 39 mit 40 erklären.

---

[2]) Vgl. meinen Aufsatz: Polystratos' Schrift „Über die grundlose Verachtung der Volksmeinung", Neue Jahrbücher für das klass. Altertum usw. 1909, S. 487 ff.

[3]) Crönert (Kolotes und Menedemos S. 24) liest in Papyr. 1005 Col. VII Z. 18 f.: ἐξέλεξεν δὲ (sc. Ζήνων) καὶ ἐκ τῶν ἐνγεγραμμένων (Κυρίων δοξῶν ἐνίας). Ist diese Ergänzung richtig, so hätte auch Zenon die Sammlung nicht Epikur zugeschrieben und eine Auswahl für nötig gehalten.

Schon die Sophisten haben als Grundlage des Staates das Recht (τὸ δίκαιον) erklärt. Wie faßte Epikur diesen Begriff auf? Es ist ein alter Streit, auch schon aus der Sophistenzeit, ob das Recht natürlichen Ursprungs (φύσει) sei oder auf Satzung (θέσει) beruhe. An und für sich wird durch diese Unterscheidung nichts über die Gültigkeit des Rechts entschieden. Rechtsbegriffe können berechtigt sein, ob sie unwillkürlich oder willkürlich entstanden sind. Es spielt aber in diesen Gegensatz ein zweiter hinein, der der objektiven Wahrheit (κατ' ἀλήθειαν) und des subjektiven Meinens (νόμῳ). Indem man diese beiden Begriffspaare gleichsetzte oder, richtiger gesagt, verwechselte, kam es, daß die, welche den natürlichen Ursprung der Sittlichkeit und des Rechts bestritten, zugleich ihre objektive Gültigkeit leugneten [4]). So schon ein Teil der Sophisten, so noch Rousseau.

Daß auch Epikur den natürlichen Ursprung des Rechtes und damit seine Gültigkeit geleugnet habe, ist eine Ansicht, der man in alter und neuer Zeit häufig begegnet. So heißt es z. B. bei Seneca ep. 97, 15 (Usener frg. 531): Illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit nihil iustum esse natura. Wir werden sehen, daß dies ein Mißverständnis der Anfangsworte von Spruch 33 ist: Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη. Aber auch Usener (S. 398) bemerkt zu diesem Spruche: „Similia Aristippus (vgl. Laert. Diog. II, 93, μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον)“ und verweist dann auf die übrigen Vertreter dieser Ansicht [5]). Über die wirkliche Bedeutung der fraglichen Worte Epikurs werden wir später handeln; daß die obige Auffassung irrtümlich sein muß, beweist der Spruch 31: Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Freilich darf man nicht mit Zeller III a [4] 477 die Anfangsworte übersetzen: „Das Recht ist seiner eigentlichen Natur nach“; denn so macht er aus dem Attribut zu δίκαιον eine adverbiale Bestimmung zu ἐστί. Allerdings würde auch so eine φύσις des Rechtes

---

[4]) So behaupten z. B. die in Polystratos' genannter Schrift Col. XII [6] f. bestrittenen Gegner, daß das καλόν und αἰσχρόν nicht φύσει, sondern νόμῳ bestehe, also nicht κατ' ἀλήθειαν εἶναι, sondern ψευδῶς νομίζεσθαι. Ebenso Philodem, Rethor. Sudh. I, 147, 1 f. περὶ τῶν φύσει καὶ καθ' ἀλήθειαν συμφερόντων.

[5]) Wenn Kaerst in seinem trefflichen Buche „Hellenistisches Zeitalter“ II[1] S. 110 von Epikur sagt: Alles Recht besteht nicht von Natur, sondern wird erst durch bestimmte G e s e t z e , die aus den Verträgen hervorgehen, g e s c h a f f e n usw., so hat er, wie wir sehen werden, Epikurs Ansicht völlig mißverstanden. Schon die sent. sel., die er selbst anführt, hätten ihn vom Gegenteil belehren können.

von Epikur anerkannt werden. In Wirklichkeit bedeutet aber τὸ τῆς φύσεως δίκαιον „das Recht der Natur“ oder „das Naturrecht“, wie Spruch 7 die ἀσφάλεια als τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν „das natürliche Gut“, bezeichnet im Gegensatz etwa zur Tugend, die er als ein abgeleitetes Gut betrachtet [6]). Hiermit erkennt also Epikur einen natürlichen Ursprung des Rechtes an im Gegensatz zu den zahlreichen Philosophen, die seinen Ursprung auf θέσις und νόμος zurückführten. Damit stimmt überein, wenn er Spruch 37 (Us. S. 79, 16) von ἡ τοῦ δικαίου φύσις spricht und Spruch 37 (Us. 80, 2) wie Spruch 38 (Us. 80, 7) von einer πρόληψις des Rechtes (79, 14 ὁ τοῦ δ. χαρακτήρ), was nach seinem Wortgebrauche einen natürlichen Begriff im Gegensatze zur δόξα „der willkürlichen Vorstellung“ bedeutet. Daß diese Annahme eines Naturrechtes allgemein epikurisch ist, werden wir durch Polystratos und Philodem bestätigt finden. Welches in Epikurs Sinne der Gegensatz zu diesem Naturrecht ist, wird sich weiter unten ergeben.

Aber auch die folgenden Wörter des Spruches 31 sind von Zeller m. E. falsch verstanden. Er übersetzt σύμβολον τοῦ συμφέροντος (S. 472) mit „Vertrag über“ usw. (auch „eine Übereinkunft über das, was nützlich ist“). Diese Bedeutung ist hier nicht wahrscheinlich, da es sonst heißen müßte σύμβολον περὶ τοῦ σ., wie Spruch 33 (Us. 78, 17) συνθήκη ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν und Aristoteles Pol. γ. c. 9. (S. 1280ª 39): συμβ. περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν. Außerdem bezeichnet σύμβολον in dieser Beziehung einen Vertrag zwischen verschiedenen Staaten, so bei Aristoteles außer an obiger Stelle auch Pol. α. c. 1 (S. 1275ª 10), frgm. 378 (S. 1541ª 9 ff.), frgm. 380 (S. 1541ᵇ 3). In unserem Spruche kann σύμβολον dagegen nur bedeuten: Zeichen, Ausdruck, Symbol, wie wir es bei Aristot. π. ἑρμην. c. 1 (S. 16ª 4) finden: τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα.

Unser Spruch sagt demgemäß: Das Naturrecht ist ein Ausdruck dessen, was nützlich ist, um eine gegenseitige Schädigung zu verhindern. Der Inhalt des Rechtes ist also τὸ συμφέρον oder, wie Epikur sich an anderer Stelle ausgedrückt zu haben scheint, ἡ χρεία (vgl. Usen. S. 319 Anm. zu Z. 7: χρεία ὥσπερ μήτηρ ἐστὶ τοῦ δικαίου). So hatte schon Sokrates und im Anschluß an ihn Plato im Pro-

[6]) Ebenso wird Spruch 15 (vgl. Us. frg. 202) ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος dem τῶν κενῶν δοξῶν entgegengestellt und Spruch 29 (vgl. 30) αἱ φυσικαὶ ἐπιθυμίαι den παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι.

tagoras allgemein das Gute als das Nützliche erklärt (vgl. Zeller II[a] 23 S. 125 f), und letzterer sagt noch im Staate 457[b], wo er von der Teilnahme der Frauen an den Leibesübungen spricht: κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.

Das Nützliche, auf das Epikur den Begriff des Rechtes zurückführt, ist nun die Gesamtheit der Einrichtungen, die dazu beitragen, gegenseitige Schädigung zu verhindern. Wir werden weiterhin sehen, daß er den Nutzen des Staates nicht auf die Sicherung des Rechtes beschränkt hat. Wir können uns auch denken, wie er aus seinem Rechtsbegriffe Straf- und Privatrecht ableitete. Ein Beispiel solcher Rechtsdeduktion wird uns Hermarch liefern. Ob und wie er aber im Zusammenhange mit seiner Definition des Rechtes die Fragen des Staatsrechts, die bei seinen Vorgängern eine so beherrschende Rolle spielten, die Verteilung der öffentlichen Gewalten, die Erziehung u. ä. behandelt hat, läßt sich bei der Beschaffenheit der Überlieferung nicht beurteilen. Dagegen liefern uns die Epikursprüche noch eine Reihe wichtiger formaler Bestimmungen des Rechtes. Da das Recht, wie wir ebenfalls aus Spruch 31 sehen, auf einem Gegenseitigkeitsverhältnisse beruht (τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους), so kann es nur in der Gesellschaft entstehen und bestehen. Diesen Gedanken führt der Spruch 33 näher aus. Dessen Anfang οὐκ ἦν[7]) τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη hat zu Mißverständnissen Anlaß gegeben. Diese Worte wurden nämlich so aufgefaßt, als ob durch sie das natürliche Recht geleugnet werde, z. B. wird Senecas oben angeführte Behauptung nach Epikur: nihil iustum esse natura von Usener mit Recht auf Spruch 33 zurückgeführt. Daß Usener Senecas Mißverständnis teilt, habe ich schon gesagt. Wie diese Worte wirklich aufzufassen sind, lehrt der Gegensatz, der in dem folgenden enthalten ist: Es gibt keine absolute Gerechtigkeit, sondern sie ist in doppelter Beziehung relativ. Denn einmal ist sie nicht eine Eigenschaft des Menschen an sich, sondern betrifft die Beziehung von Menschen untereinander; insofern mag diese Stelle eine Polemik gegen Plato enthalten, der die δικαιοσύνη in seinem Buche über den Staat auch für eine Tugend der Einzelmenschen erklärt und als τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν definiert. Andererseits ist sie in ihrer Gesamtheit immer örtlich bedingt. Ebenso finden wir in Spruch 8 den Gegensatz des Absoluten zum Relativen durch

[7]) Über das Tempus s. unten Anm. 10.

καθ' ἑαυτὸ ausgedrückt: Keine Lust ist an sich ein Übel, sondern gewisse Lüste werden relativ zu Übeln durch die mannigfaltigen Beunruhigungen, die ihre Ursachen zur Folge haben.

Eine Bestätigung unserer Auffassung wird uns Polystratos geben, der gegenüber der Behauptung seiner Gegner, die bestehenden Sittlichkeitsbegriffe und ähnliche seien als künstliche, nicht als natürliche zu betrachten, weil sie überall verschieden seien, beweist, daß durch die Relativität die Natürlichkeit und Gültigkeit von Begriffen nicht aufgehoben werde. Dieselbe Gedankenfolge wie bei Polystratos finden wir bei Aristoteles Nikom. Ethik ε cap. 10 (S. 1134 b 25 ff.): δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα (τὰ δίκαια) τοιαῦτα (νομικά, nicht φυσικά), ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. Dem sei aber nicht so. Denn auch das Natürliche könne veränderlich sein, wie von Natur die rechte Hand die stärkere sei, wenn es auch ἀμφιδέξιοι gebe [8]).

Es hat also keine absolute Gerechtigkeit gegeben, sondern sie bildete sich nach Spruch 33 in den Gesellschaftsverhältnissen (ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς). Da Epikur das Recht als natürlich entstanden erklärt, so darf man wohl von vornherein annehmen, daß er von der menschlichen Gesellschaft dasselbe urteilt. Einige Behauptungen seiner Gegner scheinen dagegen zu sprechen. Sie enthalten aber sämtlich keine Anführungen aus Epikurs Werken. So wenn Lactanz, Div. inst. III, 17, 42 (Us. frg. 523) behauptet: Dicit Epicurus ... nullam esse humanam societatem; denn das hinzugefügte sibi quemque consulere stellt den ersten Satz als Folgerung des Lactanz dar. Arrian, Epict. dissert. I, 23, 1, ἐπινοεῖ καὶ Ἐπίκουρος, ὅτι φύσει ἐσμὲν κοινωνικοὶ sieht sogar wie eine wörtliche Anführung aus Epikurs Schriften aus. Wenn wir daher ebendort II, 20, 6 (Us. frg. 523) lesen: οὕτω καὶ Ἐπίκουρος, ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους κλ., so kann das nicht heißen: „wenn er sie leugnen", sondern „wenn er sie aufheben will", z. B. durch Sätze wie οὐδὲ πολιτεύσεσθαι τὸν σοφόν. Wenigstens spricht auch Hermarch bei Porphyr. d.

[8]) Ich habe a. a. O. zu beweisen gesucht, daß Polystr. hier gegen die Kyniker kämpft, die nach den Beispielen, die sie benutzen (Stein, Gold u. ä.) von gewissen Sophisten abhängen. Das Beispiel des Aristoteles (πῦρ) findet sich bei Sext. Emp. Es muß also älter sein als die Skeptiker. Dahingestellt bleibe, ob Aristoteles hier Sophisten oder ebenfalls Kyniker bekämpft. Vielleicht ist an den Staat des Diogenes zu denken.

abstin. I, 7 (S. 89, 22 ff. Naeck) von einer natürlichen Verwandtschaft, die die Menschen untereinander verbindet, wegen ihrer äußeren und inneren Ähnlichkeit, und er sowohl wie Lukrez schildern den Urzustand der Menschheit zwar als barbarisch, aber nicht als antisozial.

Kehren wir nun zu unserem Spruche 33 zurück, so finden wir in ihm noch zwei wichtige Bestimmungen. Erstens, die Gerechtigkeit richtet sich nach den Örtlichkeiten (καθ' ὁπηλίκους δή ποτε ἀεὶ τόπους). Dies wird durch Spruch 36 näher erläutert. Nach ihm gibt es gemeinsame (κοινά) und besondere (ἴδια) Bestandteile des Rechts (δίκαιον). Das gemeinsame Recht ist für alle Menschen dasselbe, und daß dieses Gemeinsame sich nicht, wie es hier den Anschein hat, allein auf das allgemeine Merkmal des Nutzens in der Gemeinschaft beschränkt, sehen wir aus dem Anfang von Spruch 37, wo es heißt: „Das, was sich in den Gemeinschaften als nützlich erweist, trägt das Gepräge des Rechtes, ob es nun für alle dasselbe sei oder nicht.“ Denn das, was sich für alle als das Nützliche beweist, kann nicht wieder der allgemeine Begriff des Nutzens sein, sondern muß in besonderen Erscheinungen des Rechtsbegriffes bestehen. Die Behauptung Zellers (III a[3] S. 457): „Es gibt daher kein allgemeines und unumstößliches Recht“ ist somit zum mindesten mißverständlich. Er hat dabei gewiß den Anfang von Spruch 33 im Sinne: οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη. Hier ist aber nicht vom δίκαιον, sondern von der δικαιοσύνη die Rede als von dem subjektiven Verhalten des Einzelnen gegenüber der Gesamtheit des objektiven Rechtes. Dies letztere besteht nun nicht nur aus allgemeingültigen, sondern auch aus historisch gewordenen örtlichen Rechten. Insofern gibt es keine allgemeine und absolute Gerechtigkeit, sondern nur eine örtlich bestimmte. Eine andere ist die Gerechtigkeit der Perser und die der Griechen. Das schließt nicht aus, daß Perser und Griechen auch gemeinsame Rechte haben. Im übrigen betont unser Spruch ausdrücklich, daß die besonderen Rechte es sind, die durch Örtlichkeit und andere Einflüsse bedingt werden. Da diese Besonderheiten auch auf natürlichen Bedingungen beruhen, so verlieren sie nicht den Charakter des Naturrechts. Das wird uns, wie wir sahen, ausdrücklich durch Polystratos bestätigt. Auch Aristoteles unterscheidet einen κοινὸς und ἴδιος νόμος (vgl. Zeller II b[3], S. 646).

Auch die letzte Bestimmung des Spruches 33 hat zu Mißverständnissen Anlaß gegeben. Er nennt nämlich hier die δικαιοσύνη „συνθήκη

τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.“ Schon bei Plato Πολ. II 2, 358 e lesen wir, daß einige Denker Verträge (συνθῆκαι) über die Vermeidung gegenseitiger Schädigung als Ursprung und Wesen der Gerechtigkeit ansehen. Auf dieselben scheint Aristoteles Pol. III, 9 (1280 b 8 ff.) anzuspielen, wenn er ebenfalls in weitgehender Übereinstimmung mit Epikur sie sagen läßt: γίνεται γὰρ ἡ κοινωνία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπῳ διαφέρουσα μόνον· καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυήτης ἀλλήλοις τῶν δικαίων[9]). Sonach könnte es scheinen, als ob auch Epikur das Recht überall und ursprünglich auf Vertrag beruhend angesehen habe, wie es Gomperz Griech. Denker I² 317 annimmt. Indessen muß erstens auch hier darauf hingewiesen werden, daß Epikur (wie die Gewährsmänner Platos) nicht vom δίκαιον, sondern von der δικαιοσύνη sprechen. Wie der Zusammenhang zeigt, handelt es sich um das Verhalten des einzelnen gegenüber der historisch gewordenen Rechtsgemeinschaft, in der er steht. Bei dieser hat sich aber das Naturrecht, wie wir des weiteren nach Epikur zeigen werden, in das Gesetzesrecht verwandelt und somit das Gepräge des Vertrages angenommen[10]). Sodann muß man das τις bei συνθήκη beachten[11]). Die Gerechtigkeit ist „eine Art Vertrag“. Beruhte schon das ursprüngliche Recht auf einem Vertrage, so wäre es θέσει und nicht φύσει im Widerspruche zu unseren obigen Ausführungen. Nun werden wir sehen, daß Hermarch gewiß in Übereinstimmung mit Epikur lehrte, die Menschen hätten, wenn auch ohne Stetigkeit, die Rechtsgebote beobachtet, ehe durch Weise die Gesetze eingeführt wurden. Ebenso sagt Lukrez V 1019 ff., daß die Menschen schon vor der Einführung der Sprache danach strebten, gegenseitige Verletzungen zu meiden (vocibus et gestu cum balbe significarent). Doch lernen wir aus ihm auch, daß die Epikureer diese noch nicht in Worte gefaßten Rechtsgefühle schon als Verträge auf-

---

[9]) Ob aus Aristoteles' Worten, wie Nestle, Neue Jahrb. 1909, S. 11 meint, hervorgeht, daß auch Lykophron das Gesetz als συνθήκη bezeichnet hat, ist mir zweifelhaft.

[10]) Auffällig ist allerdings das ἦν. Es kann dies die seit Aristoteles übliche Zeitform der Definition sein oder auf das Ergebnis einer vorhergehenden Erörterung hinweisen. Möglicherweise aber ist dieser Satz einer Erörterung über den Ursprung der Gerechtigkeit entnommen und die συνθήκη τις entspräche dem vorgeschichtlichen Zustande, wie wir ihn unten bei Lucrez geschildert finden werden.

[11]) Auch Aristoteles sagt Rhet. I c 15, 1376 b A 9 genauer: καὶ ὅλως αὐτὸς ὁ νόμος συνθήκη τίς ἐστιν.

faßten; denn es heißt ebendort V. 1025, sed bona magnaque pars servabat foedera caste. Wir müssen also annehmen, daß Epikur unter συνθήκη τις in diesem Urzustande wie Hobbes einen stillschweigenden Vertrag verstanden wissen wollte [12]).

Durch die Vertragsnatur des Rechtes wird auch der Umfang seines Geltungsbereiches bestimmt. Recht und Unrecht, sagt der Spruch 32, gibt es nicht gegenüber Lebewesen, die Verträge über die Meidung von Schädigung anderer nicht schließen können, ebenso gegenüber Völkern, die solche Verträge nicht schließen können oder wollen. Epikur erkennt daher nicht das pythagoreische und vielleicht auch kynische Sympathieverhältnis zu den Tieren an, wie Aristoteles gleichfalls leugnet, daß es den Tieren gegenüber ein δίκαιον gebe (Nik. Ethik. V cap. 10 S. 1161 ᵇ 2 f.). Ebensowenig hat für ihn das Humanitätsideal der Stoiker Gültigkeit. Allerdings lesen wir bei Diogenes von Oenoanda frgm. XXIV col. II, 3 ff. (J. William S. 30): καθ' ἑκάστην μὲν γὰρ ἀποτομὴν τῆς γῆς ἄλλων ἄλλη πατρίς ἐστιν, κατὰ δὲ τὴν ὅλην περιοχὴν τοῦδε τοῦ κόσμου μία πάντων πατρίς ἐστιν ἡ πᾶσα γῆ καὶ εἷς ὁ κόσμος οἶκος. Mit Recht widerlegt William in der Anmerkung zu dieser Stelle Useners Vermutung (Rhein. Mus. Bd. 47 S. 444), daß schon Epikur diese Ansicht als objektive Begründung seiner Vorschrift μὴ πολιτεύεσθαι gebraucht habe, mit dem Hinweise, daß E. diese Zurückhaltung immer nur mit den Belästigungen, die die politische Tätigkeit zur Folge habe, begründet. Er meint mit Recht, daß diese Annäherung an den kynisch-stoischen Standpunkt seitens der Epikureer der Zeit des Eklektizismus angehöre. Wenn er aber hinzufügt: quamquam concedendum est nihil eorum, quae Epicurus dicit, cum hoc placito pugnare, so ist das nicht ganz richtig. Denn Epikur und alle seine Anhänger bis auf Philodem glaubten, daß nur das Leben im Rechtsstaate dem Weisen die für seine Lebensführung nötige Sicherheit gebe. Vielleicht hätte sich Usener auf Cicero Tusc. V 36, 108: ad omnis casus facillima est ratio eorum,

---

[12]) In einem solchen stillschweigenden Vertrage (συνθήκη καὶ ὁμολογία) steht auch nach Sokrates (Plato, Kriton 52 E) der Bürger mit den Gesetzen seines Staates. Hätte Kaerst, Hell. Zeitalter, S. 109 [1] nicht die Darstellung des Lukrez beiseite geschoben und die Hermarchs berücksichtigt, so würde er den Charakter dieses quasi-Vertrages nicht verkannt haben, der ursprünglich nichts unbedingt Verpflichtendes hatte, sondern dies erst durch die Einführung der Gesetze, also wirklicher Verträge erhielt. Die Rechtsordnung entsteht nach Epikur wie die Sprache auf natürlichem Wege; erst später erhalten beide das Gepräge des Konventionellen.

qui ad voluptatem ea referunt, quae secuntur in vita, ut quocunque haec loco suppeditatur, ibi beate queant vivere. Indessen ist es fraglich, ob hier Ciceros Gewährsmann allein an die Epikureer gedacht hat, und noch fraglicher, ob diese Folgerung den Vertretern der Lustlehre oder jenem Gewährsmanne (nach Hirzel Philon) angehört.

Die Ablehnung einer allgemeingültigen Gerechtigkeit ergibt sich nun auch aus dem schon öfters behandelten Anfange des folgenden Spruches: Es gibt (oder eigentlich „gab") keine Gerechtigkeit an sich. Denn sie besteht nicht gegenüber Völkern, die zu Gegenseitigkeitsverträgen nicht geneigt oder geeignet sind. Beide Sprüche scheinen demgemäß demselben Werke entnommen zu sein (περὶ δικαιοσύνης?), und da auch in Spruch 32 durchweg das Imperfektum gebraucht ist, so gewinnt meine obige Mutmaßung, daß es sich um eine Darstellung des Ursprungs der Gerechtigkeit handle, an Wahrscheinlichkeit. Noch muß hervorgehoben werden, daß sich aus Epikurs Vertragstheorie, wie sie der Spruch 32 erörtert, auch die Möglichkeit eines Völkerrechtes ergibt.

An Stelle des stillschweigenden Vertrages tritt nun im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung der auf wirklicher Übereinkunft beruhende Vertrag. So entstehen die νόμοι und in ihnen eine zweite Art von Rechten, die νομισθέντα δίκαια (Spruch 38 Us. S. 80, 8 und Additamentum zu S. 79, 13). Es ist bemerkenswert, daß die Entwicklung des Rechtes genau mit der der Sprache übereinstimmt, wie sie der Herodotosbrief § 75 f schildert. Auch die Wörter sind zuerst nicht durch Satzung, sondern rein natürlich und nach den örtlichen Verschiedenheiten in jedem Volke verschieden entstanden. Später hat man in jeder Volkssprache die Verschiedenheiten ausgeglichen und teils unbewußt, teils bewußt neue Wörter erfunden. Wir sehen, daß mit Recht Epikur auch hier die Verschiedenheiten nicht als Beweis eines künstlichen Ursprunges gelten läßt, sondern sie auf örtliche Bedingungen zurückführt.

Das Gesetzesrecht ist aber nur dann und nur so lange gerecht, als es dem natürlichen Begriffe (πρόληψις Us. S. 80, 2 und 7) oder dem Grundzuge (χαρακτήρ 79, 14) des Rechtes entspricht, nach dem es das Nützliche in den Gemeinschaften bedeutet. Ein Gesetz, das dieser Bedingung nicht genügt, entspricht nicht der Natur des Rechtes (79, 16 f). Auch was eine Zeitlang sich nützlich erwies, war, solange

es dies tat, gerecht, wenn es auch später aufhörte, nützlich zu sein[13]). Dies hebt er gegenüber eitlen Aussprüchen (κεναῖς φωναῖς) von Gegnern hervor, die wahrscheinlich das Gesetzesrecht wegen seiner Wandelbarkeit als willkürlich und naturwidrig hingestellt haben. Ich habe schon oben (Anm. 8) darauf hingewiesen, daß nach meiner Ansicht hier die älteren Kyniker bekämpft werden.

Die Unterscheidung zwischen Naturrecht und Gesetzesrecht stammt schon von den Sophisten her. Einige von diesen wie Kritias benutzten diesen Gegensatz wie später die Kyniker, um das geltende Recht zu bekämpfen. Andere, wie Protagoras, suchten gleich Epikur die wesentliche Übereinstimmung beider zu beweisen.

Ähnlich teilt Aristoteles das Recht ein. Er unterscheidet Nik. Ethik V c. 1 (S. 1120 ᵃ 34 ff.) τὸ ἴσον δίκαιον und τὸ νόμιμον δίκαιον. Auf ersterem beruht die δικαιοσύνη im weiteren Sinne; sie ist die allgemeine Tugend, auf den Nebenmenschen bezogen, die jedem das Gebührende zuerteilt. Dieselbe Tugend in ihrer gesetzlichen Fassung ergibt das νόμιμον δίκαιον, das er wie Epikur als das κοινῇ πᾶσιν συμφέρον definiert. Von dem νόμιμον δ. ist nach c. 10 (S. 1134 ᵇ 18 ff.) das πολιτικὸν δ. wieder ein Teil (im Unterschiede zum δεσποτικὸν und οἰκονομικόν). Dieses πολιτικὸν δ. entspricht dem δίκαιον Epikurs, der jenes Zusatzes nicht bedarf, da es für ihn ein Recht nur in der Gesellschaft gibt. Es zerfällt bei Aristoteles wie bei Epikur in das φυσικὸν und νομικὸν δ. (oder συνθήκη), Naturrecht und Gesetzesrecht. Daß auch nach Aristoteles Abweichungen vom Naturrecht dieses nicht aufheben, habe ich schon berührt.

Wir werden sehen, wie nach der Darstellung Hermarchs die weisen Männer, die die Gesetze gaben, diese durch Strafbestimmungen zu sichern suchten. Den Epikureern gilt also danach als Strafzweck die Abschreckung. Dies bestätigt für Epikur der Spruch 35, der die Wirksamkeit der Strafandrohung damit begründet, daß der Verbrecher nicht hoffen darf, verborgen zu bleiben, „auch wenn er es tausendmal im Augenblicke bleibt. Denn es ist unsicher, ob er es auch bis zum Tode bleiben wird.“ Diese Abschreckungstheorie finden wir zuerst unter ausdrücklicher Ablehnung des Vergeltungszweckes (οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται — οὐ γὰρ τὸ πραχθὲν ἀγέννητον θείη) bei Plato, Protag. 324 ᵇ diesem Sophisten zugeschrieben:

[13]) Auf die wesentliche Übereinstimmung von Spruch 37 u. 38 und ihre Herkunft aus verschiedenen Werken Epikurs habe ich schon hingewiesen.

τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα . . . ἀποτροπῆς ἕνεκα κολάζει. Mit der Abschreckungstheorie ist aber der Besserungszweck[14] (325a διδάσκειν καὶ κολάζειν . . ἕωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται) und an zweiter Stelle der Zweck des Unschädlichmachens verbunden (ὃς δ'ἂν μὴ ὑπακούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος ὡς ἀνίατον ὄντα τοῦτον ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων ἢ ἀποκτείνειν). Epikur scheint nicht neben der Abschreckung den Besserungszweck der Strafe anerkannt zu haben. Wenigstens sagt Hermarch bei Porph. a. a. O. c. 8 nur von den Gesetzen: die Weisen hätten sie eingeführt τοὺς μὲν εἰς ἐπιλογισμὸν τοῦ χρησίμου καταστήσαντες τοὺς δὲ τῷ μεγέθει τῶν ἐπιτιμίων καταπλήξαντες.

Bekanntlich hat Epikur, auch um die Berechtigung zum Strafen zu retten, den Determinismus Demokrits verworfen und der Willensfreiheit schon in seiner berüchtigten Annahme einer minimalen Abweichung der fallenden Atome von der geraden Linie eine physikalische Grundlage zu geben versucht. So lesen wir im Menoikeusbriefe 133 (Us. 65, 10): τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. Ebenso sagt Plutarch d. Stoic. rep. 34 S. 1050c (Us. frg. 378), Epikur habe die Willensfreiheit von der ewigen Bewegung zu befreien gesucht ὑπὲρ τοῦ μὴ καταλιπεῖν ἀνέγκλητον τὴν κακίαν. Dies bestätigt noch Diogenes von Oenoanda fr. XXXIII col. III, 9 ff.: τὸ δὲ μέγιστον· (Beweis für die Deklination der Atome) πιστωθείσης γὰρ εἱμαρμένης αἴρεται πᾶσα νουθεσία καὶ ἐπιτείμησις καὶ οὐδὲ τοὺς πονηροὺς (ἐξέσται κολάζειν ergänzt Usener). Wenn also Epikur, um die Berechtigung zum Tadeln und Strafen der Übeltäter aufrechterhalten zu können, die Willensfreiheit als notwendig ansah, so müßte er der Strafe auch einen Vergeltungszweck zuerkannt haben. Denn die Abschreckungstheorie bedarf dieser Voraussetzung nicht. Ob hier ein Widerspruch vorlag, oder ob Epikur die verschiedenen Strafzwecke miteinander verband (wie das auch in moderner Zeit geschieht), müssen wir dahingestellt sein lassen.

Wenn wir nun auch gesehen haben, daß die Gesetze ihrer Sicherung wegen mit Strafbestimmungen umgeben sind, so ist Epikur doch weit entfernt anzunehmen, daß man das Unrecht bloß aus Furcht vor Strafe unterlassen soll. Das trifft wohl auf den Unverständigen, auf

---

[14]) Dies hat Gomperz a. a. O. I², 359 übersehen. Vgl. Nestle, Politik und Aufklärung in Griechenland. Neue Jahrb. 1909, 1, S. 4.

die große Menge, niemals aber auf den Weisen zu [15]). Dafür ist uns Hermarch, der unmittelbare Nachfolger Epikurs, bei dem wir kaum in einer so wichtigen Frage eine Abweichung vom Meister voraussetzen dürfen, Zeuge. Bei Porphyr a. a. O. c. 7 (90, 1 ff. Nauk) sagt er: οἱ μὲν παρακολουθήσαντες τῷ συμφέροντι τοῦ διορίσματος οὐδὲν προσεδεήθησαν ἄλλης αἰτίας τῆς ἀνειργούσης αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πράξεως ταύτης· οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι λαβεῖν αἴσθησιν ἱκανὴν τούτου τὸ μέγεθος τῆς ζημίας δεδιότες ἀπείχοντο τοῦ κτείνειν προχείρως ἀλλήλους. ὧν ἑκάτερον φαίνεται καὶ νῦν ἔτι συμβαῖνον. Was dann in demselben Sinne allgemein für alle Vergehen ausgeführt wird [16]).

Dasselbe bezeugt nun aber auch der bekannte Ausspruch Epikurs bei Stobäus floril. 43, 139 (Us. frg. 530): οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται. Freilich darf man diese Worte nicht mit Zeller III a[4] 472 3 dahin verstehen, die Weisen hätten bei der Einführung der Gesetze nur ihren eigenen Vorteil im Auge gehabt. Ausdrücklich führt Hermarch aus, daß die Weisen die Gesetze im Gegenteil um der unverständigen Menge willen gegeben haben. Wollen wir den Spruch also nicht für untergeschoben halten, so müssen wir ihn dahin auffassen: „Soweit die Weisen in Betracht kommen, sind die Gesetze nicht gegeben worden, damit sie vom Unrecht abgehalten, sondern damit sie vor ihm geschützt werden.“ Denn der Weise bedarf keines Gesetzes und keiner Strafandrohung, um das Unrecht zu meiden [17]). Der aus dem Zusammenhange gerissene Spruch hatte gewiß zum Gegensatze den Satz, daß gegenüber der Menge die Gesetze den Zweck haben, sie vor Unrechtleiden und Unrechttun zu schützen.

In diesen klaren Gedankengang bringt nun der Spruch 34 eine heillose Verwirrung: Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ

---

[15]) Auch v. Arnim, Pauly-Wissowa, S. 1543 f. sagt zu unbestimmt: „Teils aus Angst, teils aus kluger Berechnung der damit verbundenen Vorteile sollen wir gerecht sein.“ Der Vernünftige soll es nur aus letzterem Grunde. Richtig unten Z. 63: „Nun sind aber nur die Weisen so virtuose Egoisten; deshalb sind Gesetze nötig.“

[16]) Porph. a. a. O. S. 91, 2 ff.: ἱκανὴ γὰρ ἡ τοῦ χρησίμου καὶ βλαβεροῦ θεωρία τῶν μὲν φυγὴν παρασκευάσαι, τῶν δὲ αἵρεσιν· ἡ δὲ τῆς ζημίας ἀνιάτασις πρὸς τοὺς μὴ προορωμένους τὸ λυσιτελοῦν.

[17]) Plato sagt noch in den Gesetzen 875c vom ἱκανὸς ἄνθρωπος: νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ. Auch Kaerst, Hellen. Zeitalter S. 106 7 hat den Epikurspruch falsch verstanden.

τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς. Schon ein wohlwollender Beurteiler wie Seneca (fr. 531) hat ihn dahin verstanden: crimina vitanda esse, quia vitari metus non posse. Zwar die ersten Worte sind klar und entsprechen der Ansicht Epikurs. Wie keine Lust nach Spruch 8 an sich ein Übel ist, ebensowenig das Unrecht. Erst die schmerzhaften Folgen machen beide zu einem solchen. Unter diesen Folgen wird hier aber einseitig die Furcht vor Strafe hervorgehoben. Wir müssen uns nun erinnern, was Usener über die Entstehung dieser Sammlung nachgewiesen hat. Denn das Mißverständliche unseres Spruches liegt sicher darin, daß er aus seinem Zusammenhange herausgerissen ist. Auf keinen Fall kann er besagen, daß man das Unrecht nur aus Furcht vor Strafe meiden solle. Vielleicht gingen folgende Gedanken voraus: Der Verständige meidet das Unrecht in Hinsicht auf seine Gemeinschädlichkeit, die auch ihn trifft, die große Menge muß durch Strafen abgeschreckt werden. „Denn das Unrecht ist an sich kein Übel (das sie vom Unrechttun abhalten könnte), sondern (für sie) liegt das Übel in der stets vorschwebenden Furcht, den für solche Vergehen eingesetzten Strafrichtern nicht zu entgehen."

Durch das Gesagte findet nun auch ein oft mißverstandener Ausspruch Epikurs aus seinen Diaporien (Us. frg. 18) seine Erklärung: „Wird der Weise etwas tun, was die Gesetze verbieten, wenn er weiß, daß es verborgen bleiben wird? Die einfache Beantwortung dieser Frage ist nicht leicht." Zeller III [a] 3 S. 448 [2] deutet die letzten Worte (οὐκ εὔοδον τὸ ἁπλοῦν ἐστι κατηγόρημα) fälschlich dahin, daß Epikur sich auf diese Frage nicht einlassen wolle. Im Gegenteil, da er sie zum Gegenstand einer Diaporie gemacht hat und ihre Beantwortung für nicht leicht erklärt, muß er sie eingehend behandelt haben. Cicero de fin. II, 9, 28 oder vielleicht sein Gewährsmann folgert aus diesem aus dem Zusammenhange gerissenen Satze kühnlich, daß der Weise nach Epikur in diesem Falle alles Böse tun würde. Wie Epikur in Wahrheit von dem Weisen denkt, kann uns ein Ausspruch lehren (V. H [2] VII, 21, col. 28, Us. frg. 533), den Usener vielleicht mit Recht auf Epikur selbst zurückführt: Der Weise, der das höchste Gut des Menschengeschlechts besitzt (d. h. das Wissen vom wahren Glück), ist in gleicher Weise gut, auch wenn niemand ihn beobachtet." Vielleicht möchte jemand einwenden: Wenn dieses wirklich die Ansicht Epikurs wäre, so könnte er doch die Beantwortung obiger Diaporie

nicht für schwer erklären, sondern müßte kurzweg erklären, der Weise werde niemals etwas gegen die Gesetze tun. Aber hoffentlich würde er hier stutzen. Handelt es sich doch in der Diaporie gar nicht um das Gute oder Gerechte, sondern um die Gesetze, und wissen wir doch, daß Gesetz und Recht durchaus nicht immer zusammenfallen. Stimmen beide überein, so ist für Epikur kein Zweifel, daß der Weise das Gesetz beobachten wird, selbst wenn er wissen könnte, daß die Übertretung straflos bliebe. Schwierig wird erst die Antwort bei einem Widerspruche zwischen Gesetz und natürlichem Rechte. An und für sich muß ja der Weise das natürliche Recht höher schätzen als Gesetze, die jenem widerstreiten. Aber darf der Weise auch in diesem Falle die Gesetze des Vaterlandes übertreten? Es ist bekannt, daß Sokrates dies aufs bestimmteste verneinte. Er war der Ansicht (Plato Kriton 52 d), der Bürger habe dadurch, daß er in einem Staate lebe, durch die Tat zugestanden, daß er nach den Gesetzen leben wolle. Wie Epikur war er der Ansicht, daß er dadurch einen stillschweigenden Vertrag eingegangen sei (συνθῆκαι καὶ ὁμολογίαι). Andernfalls habe er ja auswandern können. Wir werden sehen, daß Philodem in seiner Rhetorik genau wie Sokrates fordert, daß man jedem Gesetze seines Landes gehorchen oder aus ihm auswandern müsse. So ist es wahrscheinlich, daß auch Epikur diese Forderung an den Weisen gestellt hat, gleichgültig, ob eine Übertretung verborgen bleiben könnte oder nicht. Indessen hat er sicherlich auch seiner Überzeugung, die wir in Spruch 35 ausgesprochen fanden, gegenüber dieser Frage Ausdruck gegeben, daß die Fallsetzung unmöglich sei, weil man sich niemals Sicherheit verschaffen könne, daß eine Gesetzesübertretung bis ans Lebensende verborgen bleibe. So erklärt es sich wenigstens, wenn die Stoiker (vgl. Cic. d. off. III 9, 38 f.) den Epikureern den Fall des Gyges entgegenhielten und diese darauf antworteten, der Fall wäre erdichtet und unmöglich [18]).

Unsere bisherigen Betrachtungen zeigten, daß Epikur der Staat im wesentlichen als Rechtsstaat erscheint mit dem Zwecke, unter seinen Bürgern sowie zwischen diesen und den Angehörigen anderer Staaten, soweit diese zu Verträgen geneigt sind, gegenseitige Schädigung zu verhindern. Daraus ergibt sich von selbst eine zweite Aufgabe

[18]) Vielleicht knüpft die ganze Diaporie an die den Sophisten entnommene Behauptung im Anfang des zweiten Buches des plat. Staates an, daß der Bösewicht, wenn er nur wie Gyges sich vor Entdeckung sichern könne, glücklich sei.

für den Staat, Schutz seiner Bürger gegen diejenigen auswärtigen Staaten und Stämme, mit denen keine Verträge bestehen. Daß auch diese Aufgabe von Epikur ins Auge gefaßt ist, beweisen die beiden Sprüche 39 und 40, deren ziemlich gleichlautender Inhalt wieder ihre Herkunft aus verschiedenen Büchern wahrscheinlich macht. Beide gehören, wie die Zeitform zeigt, einer Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Rechtes an. Sie sind offenbar aus dem Zusammenhang gerissen und daher ziemlich dunkel. Erst die Ausführungen Hermarchs und Lukrez' werden den Zusammenhang, in den sie gehören, uns erhellen.

Der Spruch 39 nun besagt: „Der, welcher dem Volksstamm, der sich von den außen wohnenden bedroht fühlte (τὸ μὴ θαρροῦν sc. ἔθνος ἀπὸ τῶν ἔξωθεν sc. ἐθνῶν) am besten ordnete, verfuhr so, daß er die dazu fähigen (nämlich Volksstämme) zu Stammesgenossen machte, die nicht dazu fähigen wenigstens nicht zu Stammesfremden. Mit allen aber, die er auch dazu zu machen nicht fähig war, mied er die Gemeinschaft und schloß sie, soweit es nützlich war, aus [19])." Es ist hier wahrscheinlich von einem der patriarchalischen Gesellschaftsordner die Rede, die wir bei Lukrez näher kennen lernen. Nachdem er seinen eigenen Stamm im Innern geordnet hatte, suchte er ihn auch nach außen zu schützen. Die Nachbarn, die seinem Stamm durch Sprache, Sitten usw. nahestanden, suchte er diesem anzugliedern; auch mit den Fernerstehenden schloß er Verträge, daß sie sich nicht stammesfremd empfanden. Wo ihm das nicht gelang, mied er die Berührung oder vertrieb sie, soweit es ihm nützlich schien, aus ihren Grenzen [20]).

[19]) Die kritischen Bemerkungen Useners zu den ersten drei Zeilen verstehe ich nicht. S. 81, 1 bieten die Handschriften ἐξηρίσατο, woraus Usener ἐξηρέσατο erschloß, was aber zu dem vorigen (μηδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν) wenig paßt; nur H ἐξορίσατο, s (Stephanus) macht daraus ἐξωρίσατο. Das letztere scheint mir durch Hermarch, a. a. O. c. 10 (S. 93 Z. 2) gestützt: πρὸς τὸν τῶν ἀλλοφύλων ἐξορισμὸν ζῴων (vgl. auch Z. 8 ἐξεωσμένων τῶν ἀλλοφύλων ζῴων). Anspielungen auf unsere Sprüche oder vielmehr auf deren Quellen finden sich bei Hermarch auch sonst: S. 95, 17 ff. εἰ μὲν οὖν ἠδύναντο ποιήσασθαί τινα συνθήκην πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ζῴων ὑπὲρ τοῦ μὴ κτείνειν μηδὲ κτείνεσθαι vgl. Spruch 30 ὅσα τῶν ζῴων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι. 92 Z. 22 ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συντροφίαις (oder συντροφαῖς Nauk) = Spruch 33 ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς. συντροφαῖς bei Hermarch ist durch συντρεφομένους Z. 18 gesichert. Vielleicht lagen bei Epikur verschiedene Lesarten vor. — 89, 2 οἰκειότης vgl. Spruch 40.

[20]) Ich habe zu τὰ δυνατὰ aus dem vorigen τὰ ἔξωθεν ergänzt. Doch verkenne ich nicht, daß man darunter auch die φῦλα des eignen Landes verstehen

Der Spruch 40 lautet: „Alle die, welche die Macht gewannen, Furchtlosigkeit besonders vor den Grenznachbarn zu schaffen, lebten so miteinander am angenehmsten, da sie so die größte Sicherheit besaßen, und da sie die vollkommenste Angemessenheit (der Lebensführung) erlangt hatten, jammerten sie nicht um den vorzeitigen Tod eines Verstorbenen, als ob dieser Gegenstand des Mitleids wäre," da — könnte man hinzufügen — unter diesen Umständen der Tod immer nur als ein natürliches Ereignis eintreten konnte. Auch hier handelt es sich also um eine geschichtsphilosophische Erörterung, und auch hier wird zur Sicherung der Gesellschaft und zur Herbeiführung größtmöglichen Glückes der Schutz gegen äußere Feinde gefordert.

Zwei Aufgaben stellt demnach Epikur dem Staate, einmal durch gesetzliche Ordnung das Recht im Innern zu sichern, zweitens durch Verträge oder gewaltsame Abwehr Sicherheit vor fremden Völkern zu schaffen. Der Zweck des Staates gipfelt also in der ἀσφάλεια (vgl. Spruch 13 οὐδὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι und Spruch 14 τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης). Diese Auffassung des Staates ordnet sich durchaus folgerichtig dem sittlichen Ideale Epikurs, der ἀταραξία, unter. Denn diese wird innerlich gewonnen durch die Beschränkung der Begierden auf die natürlichen und notwendigen Bedürfnisse sowie durch Befreiung von Dämonen- und Todesfurcht, äußerlich durch die Sicherung vor den Menschen, die uns die Staatsordnung gewährleistet. Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία ist ein Spruch Epikurs (Us. 519)[21]).

Durch diesen quietistischen Zug der epikureischen Ethik erklärt sich aber nicht nur seine theoretische Auffassung des Staates, sondern auch sein praktisches Verhalten zu ihm. Einer der berühmtesten Sprüche Epikurs ist sein Λάθε βιώσας (Us. 551). Wenn diese Mahnung allgemeingültig gedacht wäre, so hätte Plutarch recht: das Staats-

---

kann, die der Ordner zum Widerstand gegen äußere Feinde möglichst zusammenzufassen suchte. Dann wären unter οὐκ ἀλλόφυλα etwa ältere Bewohner des Landes wie die spartanischen Periöken zu verstehen.

[21]) Die drei letzten Stützen der ἀταραξία faßt Spruch 13 zusammen: Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς. — Es ist merkwürdig, wie nahe dem Standpunkte Epikurs ein allerdings auf anderen Voraussetzungen beruhender Spruch Schillers kommt: „Wir können den Menschen zum halben Gott bilden, wenn man ihm durch Erziehung alle Furcht zu benehmen sucht. Nichts in der Welt kann den Menschen sonst unglücklich machen, als bloß und allein die Furcht."

leben wäre aufgehoben. Derselbe Plutarch aber berichtet, wie wir sehen werden, daß Epikurs Schüler Kolotes den Staat als eine Notwendigkeit betrachtete. Unsere bisherigen Betrachtungen schon beweisen dasselbe für Epikur. Wer aber den Zweck will, der wird wohl auch die Mittel wollen. Und in der Tat ist Epikur weit entfernt, die Tätigkeit der Staatsmänner zu unterschätzen.

Philodems Rhetorik gibt uns dafür Beweise, die zum Teil auf Epikur selbst zurückgehen. Daß dieser die sophistischen Redekünste verwirft, ist selbstverständlich, ob er die sophistische Beredsamkeit überhaupt als Kunst anerkannt hat, ist zwischen den jüngeren Epikureern, wie wir aus Buch II der philodemischen Rhetorik sehen, strittig. Jedenfalls gilt sie ihm nur als eine Anleitung für Prunkreden; für die staatsmännische Tätigkeit ist sie ohne jeden Nutzen. Philodem. Rhetor., Sudhaus Supplem. S. 34, 20 f.: καὶ τὸ τὴν σοφιστικὴν περὶ μὲν λόγων γραφὰς καὶ ἐπιδείξεις τέχνην εἶναι, περὶ δὲ τὸ δίκας λέγειν καὶ δημηγορεῖν οὐκ εἶναι τέχνην (παρὰ τοῖς ἀνδράσιν, καθ' οὓς φιλοσοφοῦμεν Z. 16 f.). Ebenso im Hypomnematikon Sudh. II, 247, 17 ff.: τῇ ῥητορικῇ τῶν σοφιστικῶν οὐ συμβέβηκεν εἶναι πολιτικῇ . . . καθάπερ φανερὸν ἐκ τούτων, ἃ Ἐπίκουρός φησιν ἐν τῷ περὶ ῥητορικῆς [22]). Die Politik selbst ist keine Kunst im wissenschaftlichen Sinne des Wortes. Denn ihr fehlen Methode und allgemeingültige Regeln [23]), sie beruht vielmehr auf Erfahrung, Übung und geschichtlichen Kenntnissen. Suppl. S. 34, 23: ἔτι τὸ τὴν πολιτικὴν ἐν ἱστορίᾳ καὶ τριβῇ καθεστηκέναι, τεχνικὸν δὲ μηδὲν προφέρεσθαι. (Vgl. 33, 8: τὴν πολιτικὴν λεγομένην ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν — den Begründern der Schule — οὐ τέχνην.) Das bestätigt auch der rhodische Gegner bei Philodem Suppl. S. 45, 18 ff.: δοκεῖν αὐτῷ, φησιν, τοὺς περὶ τὸν Ἐπίκουρον . . . μήτε τὸ πολιτικὸν μήτε τὸ δικανικὸν . . . . μέρος τῆς ῥητορικῆς ἔντεχνον ἀπολείπειν, ἀλλὰ . . . . μελέτης καὶ τριβῆς φάσκεν προσδεῖσθαι καί πως ἐμπειρικῆς ἱστορίας. Und so lesen wir denn im ὑπομνηματικόν Sudh. II, 241, 17 ff. τοιγκροῦν κατὰ τοὺς ἄνδρας (die Meister) ῥήτωρ ὡς ἔστι καὶ ὀνομάζεταί πως ἔντεχνος (?) [24]), ὃς πολιτικὴν ἐνπειρίαν ἔχει καὶ τὰ πόλεσι συμφέροντα καλῶς

[22]) Wie wir sehen werden, hat damit Epikur nach v. Arnims trefflichen Darlegungen, Plato und Aristoteles folgend, und im Gegensatze bes. zu Nausiphanes die Scheidung zwischen Philosophie und Rhetorik vollzogen.

[23]) Daß jede Kunst diese Merkmale besitzen muß, sieht man aus Suppl. S. 34, 17 ff. und 35, 1 ff.

[24]) Da nach Epikur die Politik keine Kunst sein soll, so kann er nicht von einem ῥήτωρ ἔντεχνος gesprochen haben. Vielleicht ἐνπ(ρακ)τος (Ο ενι . . . . ˜ος). Vgl. Sudh. I, 226, 2 ἐ(μπράκ)του δικαιοσύνης.

οἷός τ' ἐστιν εὑρίσκειν, φανερὸν μὲν ποιεῖται Ἐπίκουρος διὰ πλειόνων ἐν τῷ περὶ ῥητορικῆς. Gewiß eine wohlwollende und treffende Definition des Staatsmannes. In diesem Sinne werden wir auch bei Philodem eine gewisse Würdigung der großen Politiker Griechenlands finden.

An wen nun obige Aufforderung, im Verborgenen zu leben, gerichtet war, lehrt uns ein fast ebenso bekannter und vielfach angeführter Spruch aus dem ersten Buche περὶ βίων: „οὐδὲ πολιτεύσεται (ὁ σοφός)" (vgl. Us. frgm. 8). „Der Weise wird sich nicht mit Politik befassen." Οὐδὲ τυραννεύσειν, setzte er nach Diogenes Laertius hinzu. Über die Beweggründe kann kein Zweifel sein. Der Weise strebt nach Seelenruhe, Politik und Herrschaft führen aus dem stillen Hafen der Philosophie in das wildbewegte Meer des öffentlichen Lebens. Epikur hat diesen Gedanken sicherlich nach allen Seiten erwogen. Einige Bruchstücke aus seinen Schriften geben uns davon noch Kunde. „Τὸν τῆς ἀταραξίας στέφανον ἀσύμβλητον εἶναι ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις" lautet ein von Plutarch erhaltener Ausspruch (Us. 556), ein weiterer von demselben überlieferter (Us. 548): „Τὸ εὔδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλυπία κτλ. Besonders hat uns Lukrez (V, 1120—32), dessen Ausführungen doch in letzter Reihe auf Epikur zurückführen, ein lebendiges Bild entworfen, wie Ehrgeiz, Abhängigkeit von dem Urteil der blinden Menge, besonders Neid und Scheelsucht das Leben der Staatsmänner beunruhigen [25]). Und ein zweiter Punkt kommt hinzu, den wir bei Philodem weiter ausgeführt finden werden: Der Weise ist ungeeignet zu politischer Tätigkeit. Seine philosophische Beschäftigung entfernt ihn von der Kenntnis der praktischen Dinge, noch weniger versteht er auf die Menge einzuwirken. „Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν· ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον· ἃ δ' ᾔδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων αἰσθήσεως" (Us. 187). So ist auch zu verstehen, was Diogenes L. (X, 10) von ihm rühmt: „Τῆς μὲν γὰρ . . . πρὸς πατρίδα φιλίας ἄλεκτος ἡ διάθεσις. ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἥψατο." Denn dieses Übermaß von Bescheidenheit, das ihn veranlaßte, sich dem öffentlichen Leben fernzuhalten und in dem Diogenes einen Beweis seiner unvergleich-

[25]) Hierher gehört auch der in seiner Überlieferung etwas dunkle Spruch 14: Der Sicherheit, die uns bis zu einem gewissen Punkte vor den Menschen zuteil wurde (durch die Rechtsordnung), dient in gewissem Umfange (δυνάμει) als Stütze (ἐξέρεισις ἡ Us.) oder als reinste Quelle die Sicherheit, die dem ruhigen Verhalten und der Absonderung von der Menge entspringt.

lichen Vaterlandsliebe sieht, kann doch nur in der Erkenntnis seiner mangelnden Befähigung zu dieser Tätigkeit zu suchen sein. Wir werden diesen Punkt bei Philodem näher erläutert finden. Ebenso wie den Dienst der Menge, flieht er den der Großen. So ermahnt er den Idomeneus, der — vielleicht am Hofe des Lysimachos (vgl. Us. S. 408) — politisch tätig war, sich möglichst bald, wenn auch nur bei passender Gelegenheit, von diesen Banden zu befreien (Us. 133). Seine (des Epikurs) Briefe würden ihn, wenn er nach Ruhm begehre, berühmter machen als alles, was er verehre und um dessentwillen er verehrt werde (Us. 132). Daß er für den Weisen die Stellung als Herrscher nicht angemessen erachtet, sahen wir schon oben bezeugt (οὐδὲ τυραννεύσειν).

Indessen gilt doch dies alles für ihn nicht ohne Einschränkung.

Bleiben wir zuerst bei dem letzten Punkte, dem Werte einer herrschenden Stellung. Wir werden bei Lukrez und zum Teil auch bei Hermarch eine geschichtsphilosophische Darstellung finden, in der uns geschildert wird, wie patriarchalische Herrscher die gesetzliche Rechtsordnung einführten, wie dann aber später unter den Machthabern Streit entstand und sie sich den Neid der Menge zuzogen, der zu ihrem Sturze führte. Die Tätigkeit jener erscheint als eine rühmliche, das Leben dieser als unglücklich. Einem ähnlichen Zusammenhange, wahrscheinlich der Quelle jener Darstellungen (vielleicht der Schrift περὶ βασιλείας) entstammen die Sprüche 6 und 7. Der erstere sagt: „Um der Freiheit von Menschenfurcht willen war ein natürliches Gut das, woraus jemand (τοῦτό τις Meibom) sich etwa diese (Sicherheit) schaffen konnte. Eine Glosse zu ἐξ ὧν nennt ἀρχῆς καὶ βασιλείας. Es gab also eine Zeit (und aus obigen Quellen können wir sie näher bestimmen), wo Herrschaft ein natürliches Gut war. Der zweite: „Manche wollten Ehre und Ruhm erwerben, weil sie sich Sicherheit vor den Menschen zu verschaffen glaubten. (Vgl. Lukrez V, 1120 f.: at claros homines voluerunt se atque potentes, ut fundamento stabili fortuna maneret, eine fast wörtliche Umschreibung der Epikurworte). Wenn nun das Leben solcher sicher war, so empfingen sie damit das natürliche Gut; wenn nicht, so haben sie das nicht, um dessentwillen sie ursprünglich in Übereinstimmung mit der Natur danach strebten.“ Der Wechsel der Zeitform ist zu beachten (ἀπέλαβον — οὐκ ἔχουσιν). Einst war das Streben nach Herrschaft berechtigt, weil es die Sicherheit des Lebens, das natürliche Gut, verlieh. Jetzt

ist das Gegenteil der Fall. So ist denn die Verwerfung politischen Strebens kein unbedingtes bei Epikur. Auch Plutarch (Us. 549) bestätigt, daß Epikur zugestehe, dem Ruhm entsprängen gewisse Lustgefühle; ein Gleiches konnten wir auch dem Briefe an Idomeneus entnehmen. Und ausdrücklich wird uns bestätigt (Us. 555), daß Epikur Ehrgeizigen und Ruhmsüchtigen zugestand, ihrer Natur folgend politisch tätig zu sein, da sie sonst mehr beunruhigt und unglücklicher würden, als wenn sie ihrer natürlichen Neigung nicht folgten. Aber auch für den Weisen ist das Verbot öffentlicher Tätigkeit kein unbedingtes. „Man muß darlegen," lautet ein Spruch (Us. 554), „wie man am besten das natürliche Ziel des Lebens wahren und wie niemand f r e i w i l l i g die Ämter, die die Menge verleiht, übernehmen wird." So wird der Weise nach Diogenes (Us. 576) auch ein Richteramt bekleiden, ja er wird (Us. 579) bei Gelegenheit sogar einem Tyrannen schmeicheln. Dies erläutert ein Ausspruch bei Lactanz (Us. 557): „Wer nach Ruhm und Macht strebt, soll die Könige ehren; wer Belästigung nicht verträgt, möge den Königspalast fliehen."

Das war nicht nur theoretische Ansicht [26]). Wir wissen, daß verschiedene Anhänger Epikurs an Diadochenhöfen politisch tätig waren. Bezeichnenderweise sind es die Höfe der Ptolemäer, Seleukiden und des Lysimachos, also der Fürsten, mit denen Athen gegen Antigones und seinen Sohn im Bunde stand. Es bestätigt dies das Lob, welches Diogenes dem Patriotismus Epikurs erteilt. Ein äußeres Zeugnis dafür, daß es Epikur in der Tat gelang, für seine politische Zurückhaltung die Billigung seiner Mitbürger zu finden und so das erstrebte Ziel äußerer Sicherheit zu erreichen, sind die ehernen Bildsäulen, die ihm das Vaterland nach Diog. X, 9 setzte.

Dies ist ungefähr das Bild, das uns die erhaltenen Bruchstücke aus Epikurs Werken von dessen theoretischen und praktischen Stellung zum Staat geben. Es würde zu weit führen, wollte ich noch auf das soziale Verhältnis eingehen, das Epikur und seiner Schule Ersatz für die mangelnde politische Betätigung bot, die Freundschaft. Nur

---

[26]) Er selbst hat die Berührung mit den Höfen gemieden. Vielleicht ist auf ihn ein Bruchstück aus Philodem Rhetor. (Sudh. I, 226 frgm. 2) zu beziehen: . . . ἔγνωκεν τόπους ὑπὲρ τῆς ἐμπράκτου δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ἔχων διαβεβαιομένους, ⟨ἐξ?⟩ ὧν τἀναντιώτατα τοῖς πραγματοκόποις παρακολουθεῖ· οὐδὲ τὰ δεύτερα πλουσίους λέγων ὁ μηδὲ βασιλεῦσιν ἐντυγχάνων μηδὲ δήμοις, ἵνα μηδὲ δι' ἀνάγκην τοῦτο ποῇ τῶν ῥητόρων ὅλον τὸν βίον θωπεύειν ὑπομενόντων . . . .

darauf sei hingewiesen, daß Epikur auch in der philosophischen Behandlung dieses Begriffes aus rein egoistischen Voraussetzungen zu Bestimmungen kommt, die mit den Forderungen des höchsten Altruismus im Einklang stehen.

Im folgenden wollen wir untersuchen, was die überlieferten Lehren seiner Schüler und Nachfolger zur Bestätigung und Ergänzung der gewonnenen Ergebnisse beitragen.

II.

Die Bruchstücke, die uns aus den Schriften Metrodors erhalten sind, entstammen, soweit sie unseren Gegenstand berühren, vier Büchern: περὶ φιλοσοφίας, dem ersten Buche περὶ ποιημάτων, dem Briefe an seinen abtrünnigen Bruder Timokrates und besonders der Streitschrift πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας, die hauptsächlich, wie wir sehen werden, gegen Nausiphanes gerichtet ist. Diese Stellen beziehen sich weniger auf staatsrechtliche Fragen als auf das Verhältnis der Philosophen zur Politik, sind aber insofern wichtig, als sie die im vorigen Abschnitte gegebene Auffassung von Epikurs Stellung zu dieser Frage durchaus bestätigen.

In noch entschiedenerer Weise als sein Meister und mit der ihm eigenen Zuspitzung der Gegensätze lehnt Metrodor die Teilnahme am öffentlichen Leben für den Weisen ab. So in den Stellen aus dem Timokratesbriefe (Koerte Metrodori fragm. Leipzig 1890 Nr. 39—41), in denen er den kecken Ausdruck gebraucht: Es komme nicht darauf an, die Griechen zu retten und den Siegerkranz im Wettstreit um die Weisheit von ihnen zu erlangen, sondern zu essen und zu trinken, aber — wie er, um jedes Mißverständnis auszuschließen, hinzufügt — ohne Schaden für den Leib und in gefälliger Weise. Ebenso heißt es bei Plutarch adv. Col. 33 S. 1127 B, er habe in dem Buche über die Philosophie, die Politik verspottend (ἐξορχούμενος), geschrieben: „Einige Weisen haben aus Übermaß des Dünkels die Aufgabe der Philosophie so trefflich eingesehen, daß sie sich Hals über Kopf in dieselben Leidenschaften bezüglich der Lebens- und Tugendgrundsätze stürzten wie Lykurg und Solon", und weiterhin (ebd. S. 1127 C.): „Deshalb darf man mit Recht ein wahrhaft freies Lachen erheben, wie über alle Menschen so besonders über diese Lykurge und Solonen." Mit Recht folgert Plutarch daraus, daß er wie Epikur seine Anhänger von öffentlicher Wirksamkeit zurückhalten wollte, mit Unrecht, daß

er die weisesten Gesetzgeber geschmäht habe; denn mit τοῖς Λυκούργοις τούτοις καὶ Σόλωσιν sind die oben erwähnten Weisen[27]) gemeint, die unter Berufung auf Lykurg und Solon die Beteiligung am öffentlichen Leben forderten. Über sie, die Sklaven der äußeren Verhältnisse, stimmt er das Lachen des freien, nur auf sich gestellten Mannes an, wie er denn auch ein besonderes Buch schrieb περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων (vgl. Koerte S. 540).

Den Wert des Staates und der Staatsmänner hat er so wenig unterschätzt wie sein Meister. So nennt er in seiner Schrift gegen die Physiker (Philod. Reth. Sudh. II S. 242 Z. 5 ff.) die Politik (er bezeichnet sie κατὰ τὴν συνήθειαν als Rhetorik ebd. Z. 35 f.) δύναμιν, καθ' ἣν ἐκ τριβῆς καὶ ἱστορίας τῶν πόλεως πραγμάτων συνορῴη ἄν τις οὐ κακῶς τὰ πλήθει συμφέροντα. Ausführlicher wird dieselbe Stelle Suppl. S. 61, 3 ff. gegeben, wo aber die Politik ausdrücklich als ἐμπειρία πολιτικὴ bezeichnet wird[28]). Hier wird aber noch eine zweite Stelle (Z. 7 ff.) hinzugefügt, die, wenn ich sie recht verstehe, lautet: „Was nämlich ist so fest begründet, das Beobachtung ergibt, wie (das, was) die Beobachtung der Neigungen und Abneigungen sowie der politischen Folgerungen aus der Geschichte (lehrt)?" In diesen Stellen findet der Nutzen politischer Erfahrung für das Gemeinwohl volle Anerkennung und wird sogar der Beobachtung der Tatsachen, auf denen die epikureische Ethik (der αἱρέσεις und φυγαὶ) beruht, zur Seite gestellt.

Und noch ein Zweites lehren diese Stellen: Metrodor begründet die politische Fähigkeit auf Erfahrung und Geschichte, zwei Begriffen, die sich bei Epikur noch nicht finden (er setzt dafür in der Symposionstelle Ph. Rhet. Suppl. S. 50, 12 f. τριβὴ und συνήθεια), wohl aber bei Aristoteles und namentlich bei den empirischen Ärzten[29]). Doch dies weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Jedenfalls erklärt sich so die Scheidung, die er wie Epikur zwischen der Politik und der

[27]) Vielleicht sind darunter die von Metrodor bekämpften Nausiphaneer gemeint; denn von ihrem Haupte heißt es Phil. Rhet. II S. 33 c XXXVII 1 ff., daß er die Staatsmänner als Wohltäter der Menschheit pries und sich zugleich zu den Gesetzgebungen der Alten, den Quellen der Gerechtigkeit, hingezogen fühlte.

[28]) Philodem hat im Beginn seiner Polemik gegen Nausiphanes I, 283 Z. 1 ff. die in dieser Metrodorstelle gegebenen verschiedenen Definitionen der Rhetorik erweitert und so seinen folgenden Erörterungen zugrunde gelegt.

[29]) Vgl. meine Berliner Dissertation 1881, De Philodemi libro, qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων S. 34 f.

Philosophie (wie auch der Physiologie) einerseits, der Rhetorik andererseits vollzieht. Politik ist praktische Erfahrung des Besonderen. Philosophie (und Naturforschung) theoretische Erkenntnis des Allgemeinen; die Rhetorik ist ohne Wert für Praxis und Erkenntnis.

Daß aber auch auf dem Gebiete des Rechtes volle Übereinstimmung zwischen Metrodor und seinem Freunde herrscht, würde eine Stelle aus dem herkulanischen Papyrus 831 beweisen, wenn sie Koerte mit Recht jenem zugewiesen hat. Die Schrift trägt protreptisches Gepräge und könnte ganz wohl Metrodors περὶ τῆς ἐπὶ σοφίαν πορείας sein. Da Koerte sie jedenfalls mit Recht einem älteren Epikureer zuschreibt [20]), so behält sie ihren Wert für die Bestätigung der Ansichten Epikurs, auch wenn sie nicht von Metrodor herrührt. Die Stelle col. XVI (Koerte S. 588), deren verlorenen Anfang ich nur aufs ungefähr wiederherstelle, lautet:

[Ποιεῖ γὰρ ἡ φιλοσοφία (oder φυσιολογία) τὸ κεκαθάρ]θαι λ[όγ]ω[ν βλαβε]ρῶν κατά γε ἀφαίρεσιν κενῶν ὀρέξεων καὶ τὸ ἀσφαλῶς ζῆν, οἷον παρασκευάζουσα δίκαιόν τε καὶ παντὸς ἀπεχόμενον αἰσχροῦ ἔργου καὶ τοῦ φύσει καὶ τοῦ νόμῳ . . .

Hier haben wir die Unterscheidung des φύσει und νόμῳ αἰσχρόν wie bei Epikur die des φύσει und νομισθέν δίκαιον, hier die Forderung, wie wir sie für Epikur mittelbar nachwiesen und wie sie uns bei Polystratos und Philodem wiederfinden werden, auch die durch den Brauch eingeführten Sittengebote zu beobachten, hier die Begründung der ἀσφάλεια, der äußeren Bedingung der εὐδαιμονία, auf die δικαιοσύνη. Eine gleich starke Betonung der sittlichen Folgerungen aus den hedonistischen Voraussetzungen der Schule wird uns erst wieder bei den Jungepikureern begegnen.

Daß die Abneigung Epikurs nicht dem Staate, sondern der Beteiligung des Weisen am Staatsleben gilt, dafür gibt uns auch sein Lieblingsschüler K o l o t e s den Beweis.

Bekanntlich hat Plutarch adv. Colotes eine Schrift dieses Epikureers bekämpft. Letzterer hatte sich zum Schlusse gegen die politische Theorie von Gegnern gewendet, die er als Zeitgenossen nicht nannte, und in denen Plutarch oder vielmehr sein Gewährsmann den Kyniker Bion und den wahrscheinlich von den Epikureern abge-

---

[30]) Für die Urheberschaft eines älteren Epikureers spricht auch die Zulassung des Hiatus im weiteren Umfange als bei Philodem, und die rhetorische Färbung, wie sie teilweise auch bei Epikur und bei Polystratos erscheint.

fallenen Antidoros vermutete. Aus dieser Polemik führt Plutarch folgende Stelle an: Τὸν βίον οἱ νόμους τάξαντες καὶ νόμιμα καὶ τὸ βασιλεύεσθαι τὰς πόλεις καὶ ἄρχεσθαι καταστήσαντες εἰς πολλὴν ἀσφάλειαν ἔθεντο καὶ θορύβων ἀπήλλαξαν· εἰ δέ τις ταῦτα ἀναιρήσει, θηρίων βίον βιωσόμεθα καὶ ὁ προστυχὼν τὸν ἐντυχόντα μόνον οὐ κατέδεται. Daß die Gegner Kyniker sind, beweist die Bezeichnung ihres Lebens als θηρίων βίον. Durch diesen Ausspruch wird uns nun die Wertschätzung des Staates und der Gesetze durch die Epikureer bestätigt. Die Sicherheit (ἀσφάλεια) der Menschen beruht auf der Staatsordnung. Damit werden die zahlreichen Behauptungen der Gegner Epikurs widerlegt, dieser habe Staat und Gesetze aufheben wollen. Wir sehen ferner, daß Monarchie und Beamtenstaat (βασιλεύεσθαι und ἄρχεσθαι) im Werte einander gleichgestellt werden, Epikur also keinen Idealstaat gezeichnet hat, begreiflicherweise, da nach seiner gewiß richtigen Ansicht die Staatsordnung sich nach den äußeren Bedingungen richten muß. Endlich treten hier gewisse Linien einer epikureischen Kulturphilosophie, die schattenhaft schon in einigen Bruchstücken aus den Werken des Meisters erschienen, etwas kräftiger hervor: ein barbarischer Urzustand und die Begründung einer gesellschaftlichen Ordnung durch Gesetzgeber und Staatsmänner.

Den ganzen Umriß dieser Lehre verdanken wir aber H e r m a r c h und besonders L u k r e z. In bezug auf letzteren ist man wohl jetzt meist mit Recht geneigt anzunehmen, daß seiner Darstellung der epikureischen Lehre ein Abriß dieser aus jüngerer Zeit zugrunde liegt. Wie aber fast wörtliche Übertragungen von Epikursprüchen beweisen (vgl. oben), hielt sich dieser Abriß eng an die Lehre des Meisters.

Das Bild, das wir aus Lukrez V 925—1027 und 1105—1160 gewinnen, ist folgendes: Epikur will nichts von einem goldenen Zeitalter der Unschuld und des Glückes wissen, aus dem das jetzt lebende Geschlecht durch allmähliche Sittenverderbnis hervorgegangen sei, wenn er auch der Urzeit gewisse Vorzüge zugesteht. Bei ihm bewegt sich die Entwicklung im ganzen in aufsteigender Linie. Sie vollzieht sich in fünf Stufen.

Die Menschen der Urzeit lebten, kräftig und widerstandsfähig, nach Art von wilden Tieren umherschweifend, ohne Kenntnis des Ackerbaus und der Baumzucht, von den freiwilligen Gaben der Erde sich nährend und ihren Durst aus Flüssen und Quellen stillend, in

Wäldern und Höhlen, unbekannt mit dem Gebrauche des Feuers und unbekleidet.

> Nec commune bonum poterant spectare neque ullis
> Moribus inter se scibant neque legibus uti.

In freier Liebe verbanden sie sich. Die wilden Tiere überwanden sie meist durch Steinwurf und Keulenschlag. Nur vor einigen mußten sie sich in Schlupfwinkeln verbergen. Das nächtliche Dunkel erregte in ihnen keine Furcht; sie wußten, die Sonne kehre wieder. Mehr Sorge bereiteten ihnen die wilden Tiere. Im übrigen forderte die Unkultur nicht mehr Opfer als jetzt die Folgen der Kultur (925—1010).

Es folgt die zweite Stufe. Die Menschen lernen Hüttenbau, Verfertigung von Kleidern aus Fellen, den Gebrauch des Feuers, Einzelehe und Familienleben und werden weichlicher.

> Tum et amicitiam coeperunt iungere aventes .
> finitimi inter se nec laedere nec violari (μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι).

Zur Verständigung bedienten sie sich der Laute und Gebärden.

> Nec tamen omni modo poterat concordia gigni,
> sed bona magnaque pars servabat foedera caste.

Sonst wäre das Menschengeschlecht schon längst vertilgt (— 1027).

Wir sehen also mit der beginnenden Kultur das gesellschaftliche Leben sich naturgemäß, nicht durch willkürliche Satzung entwickeln. Das φύσει δίκαιον: die gegenseitige Schonung, erscheint.

Nach zwei Abschweifungen über die natürliche Entstehung der Sprache aus Lautreflexen sowie des Gebrauches des Feuers und der Sonnenstrahlen zum Kochen wird die dritte Stufe geschildert. Diese ist gekennzeichnet durch das Auftreten wohlgesinnter Männer, die sich durch Geist und Herz auszeichneten (benigni ingenio qui praestabant et corde vigebant). Sie begannen als Könige Städte und Burgen zu gründen, verteilten Vieh und Acker an die Genossen nach Schönheit, Körperkräften und Geist. Es ist das Zeitalter, das wir als das patriarchalische bezeichnen dürfen. Königtum, Städte, Sondereigen entstehen. Ersteres ist in den Händen der Ehrwürdigsten (1105—1112).

Zweierlei bringen es auf der vierten Stufe in Verfall: die Entdeckung der Edelmetalle und die daraus entstehende Habgier, sodann das Aufflammen des Ehrgeizes. Nicht mehr persönliche Eigenschaften, sondern Reichtum verleiht Ehre. Die hervorragenden Männer suchen

sich diesen zu verschaffen, um Ansehen und Macht zu erlangen. Aber der Wettkampf untereinander schwächt sie, der Neid trifft gerade die Höchsten. Die Menge empört sich. Die Könige werden ermordet. Die Herrschaft fällt dem Volke anheim. (— 1142.)

Nun entsteht an fünfter Stelle der demokratische Gesetzesstaat.

> Inde magistratum partim docuere creare
> iuraque constituere, ut vellent legibus uti.

Wer die Lehrer und Ordner waren, wird nicht gesagt.

Die Menschheit ward der Herrschaft der Gewalt müde:

> Sponte sua cecidit sub leges artaque iura.

Durch freiwilligen Vertrag (communia foedera pacis V. 1155 = συνθῆκαι) führten sie Gesetz und Recht ein. Denn die Blutrache forderte mehr Opfer als die gesetzliche Ahndung (quia periculosiores sunt inimicitiae iuxta libertatem, sagt Tacitus Germania c. 21). Es wird dann die abschreckende Wirkung der Strafandrohung in der uns bekannten Weise geschildert. Kein Frevler kann dauernd auf Verborgenheit rechnen. Viele verraten sich im Schlafe und im Fieber.

So schildert Lukrez gewiß in engster Übereinstimmung mit dem vergötterten Meister die Entstehung der staatlichen Kultur, allerdings mit einer dichterischen Ausgestaltung im einzelnen, zu der sein philosophisches Vorbild weder befähigt noch veranlaßt war. Es würde zu weit führen, nachzuweisen, wie die Dichtung Hesiods und der Orphiker, die Völkerschilderungen Herodots, geschichtliche Tatsachen der griechischen Vergangenheit, auch die durch Alexanders Züge erweiterte Völkerkunde auf diese Lehre eingewirkt haben [31]), der man aber selbständige und scharfsinnige Verwertung der Tatsachen nicht absprechen kann.

Mit dieser Schilderung des Lukrez stimmt nun im wesentlichen überein, was uns Porphyrios de abstin. I c. 7—12 als epikurische Lehre überliefert. Es handelt sich in diesem Buche des Neuplatonikers um die von Empedokles und den Pythagoreern geforderte Enthaltung vom Fleischgenuß und von der Tötung der Tiere. Die epikureische Ansicht wird nach Kap. 26 auf Grund einer Schrift des Hermarchos, des unmittelbaren Nachfolgers Epikurs, entwickelt. Daß diese Stelle aus dessen Büchern gegen Empedokles, und zwar wörtlich, entnommen

[31]) Auf eine Einwirkung anderer Art werde ich im letzten Abschnitt zu sprechen kommen.

ist, hat J. Bernays, Theophrast über die Frömmigkeit S. 8 (vgl. Zeller III a³ 369 unten) nachgewiseen. Um die ablehnende Stellung der Epikureer in dieser Frage zu begründen, gibt H. eine höchst scharfsinnige Darstellung der Entwicklung des Rechtes (γενεαλογία, sagt Porphyr). Seine Darlegungen beziehen sich allerdings hauptsächlich auf die Entstehung des Tötungsverbotes und geben daher die Rechtsentwicklung nicht so ausführlich wie Lukrez.

Die alten Gesetzgeber, so heißt es im Anfange, haben den Mord für unheilig erklärt einmal wegen der auf körperlicher und geistiger Ähnlichkeit beruhenden Verwandtschaft der Menschen untereinander, besonders aber weil der Mord für die gesamte Lebensgemeinschaft schädlich ist. Daher bedurften die, welche den Nutzen der Bestimmung im Auge behielten, keines andern Grundes; die aber, welche ihn nicht genügend einsehen konnten, enthielten sich aus Furcht vor der schweren Strafe des vorsätzlichen Mordes. So ist es auch jetzt noch. Die Einsichtigen halten bereitwillig das Verbot, die dieser Einsicht Unfähigen tun es aus Furcht vor der gesetzlichen Strafandrohung, die um ihretwillen einige unter Zustimmung der Mehrheit festgesetzt haben.

Nach dieser Einleitung wird dann die Entwicklung des Strafrechtes gegeben. Die erste Stufe der Unkultur wird nur flüchtig berührt, wie in Kap. 9 (Nauk 92, 8 ff.): τό γὰρ ἀνόητον τῆς ψυχῆς ποικίλως παιδαγωγηθὲν ἦλθεν εἰς τὴν καθεστῶσαν ἡμερότητα. Ebenso die zweite Stufe: τῶν ἀλόγως αὐτοῦ (τοῦ χρησίμου) πρότερον αἰσθανομένων (Kap. 8, S. 90, 19). Die Darstellung beginnt mit der dritten Stufe, der patriarchalischen. Keine gesetzliche Bestimmung, weder ungeschriebene noch schriftliche, wurde gewaltsam eingeführt, sondern die Benutzer des Rechtes fügten sich freiwillig, denn durch Verstand, nicht durch Körperkraft (φρονήσει ψυχῆς, οὐ ῥώμῃ σώματος = ingenio et corde bei Lukrez) und herrische Knechtung ragten die Gesetzgeber (τινὲς τῶν τότε χαριεστάτων 92, 19 = benigni Lukrez) vor der Menge hervor, indem sie die, welche vordem ohne Überlegung das Nützliche wahrgenommen hatten, es aber oft vergaßen (πολλάκις ἐπιλανθανομένους) zu dessen verstandesmäßiger Erfassung (ἐπιλογισμός) brachten, die andern durch schwere Strafen schreckten. Es wird dann in bekannter Weise der Zweck und die Notwendigkeit strenger Strafe betont, aber nochmals hervorgehoben, daß die Strafe unnötig wäre, wenn alle in gleicher Weise den Nutzen des Rechtes einsehen und im Gedächtnis behalten

(βλέπειν καὶ μνημονεύειν) könnten[32]). Die Tätigkeit der Gesetzgeber umfaßt die dritte und fünfte Stufe bei Lukrez.

Es folgt nun eine rechtsgeschichtlich fesselnde Bemerkung über die Bestrafung der unfreiwilligen Tötung (ἀκούσιος φόνος), bei der die Abschreckungstheorie in zweierlei Gestalt erscheint, einmal mehr prozessual in der Absicht, zu verhindern, daß die absichtlich Mordenden straflos bleiben, indem sie sich hinter den Vorwand der Unabsichtlichkeit verstecken, besonders aber, um auch die zahlreichen wirklich unabsichtlichen Tötungen einzuschränken. Zu diesem Zwecke wurden selbst für die straflosen Tötungen (Notwehr) religiöse Reinigungen verlangt, um auch durch religiöse Furcht die Morde zu verhindern. Denn die menschliche Unbesonnenheit bedarf mannigfaltiger Einwirkung. So billigt Hermarch aus Nützlichkeit sogar die Drohung mit göttlichen Strafen, einer Vorstellung, die zu beseitigen sonst ein Hauptzweck der epikureischen Lehre ist. Wir erkennen hier nach Gomperz' Ausdruck einen konservativen Zug im Epikureismus, wie er sich auch in der Forderung zeigt, den Gesetzen des Landes zu gehorchen, selbst wenn sie im Widerspruch zum natürlichen Rechte stehen, und in dem Rate, am Gottesdienst teilzunehmen, obschon dieser nach den Anschauungen Epikurs sinnlos war.

Mit dem Kapitel 10 wendet sich Hermarch seinem eigentlichen Thema zu. Im Gegensatze zum Verbote des Menschenmordes forderte der Nutzen, die übrigen Tiere in gewissem Umfange zu töten. Denn ohne diese Abwehr war es den Menschen nicht möglich, sich selbst zu retten. Damit tritt ein neuer Gesichtspunkt für die menschliche Gemeinschaftsbildung hervor, den wir in den Epikursprüchen erst flüchtig kennen gelernt haben: die Abwehr äußerer Feinde. Οὐ μόνον δὲ χρήσιμον ἦν τὸ χωρίζεσθαι μηδὲ λυμαντικὸν ποιεῖν μηδὲν τῶν ἐπὶ τὸν αὐτὸν τόπον συνειλεγμένων πρὸς τὸν τῶν ἀλλοφύλων ἐξορισμὸν ζῴων, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους τοὺς ἐπὶ βλάβῃ παραγιγνομένους. Die gegenseitige Schonung der Stammesgenossen ist also nicht nur Selbstzweck, sondern auch nützlich zur Abwehr wilder Tiere und feindlicher Nachbarn. Denn Straflosigkeit des Mordes würde die Zahl der Verteidiger vermindern.

---

[32]) δεσπόζει γάρ. S. 91, 5. Die Lesart der Handschriften: ἀναγκάζει γὰρ δεσπόζειν ist aus einer Glosse ἀναγκάζει zu δεσπόζει entstanden. Im folgenden findet sich sogleich wieder συναναγκάζει.

Wiederum erfahren wir, wenn auch von einem neuen Gesichtspunkte, wie die Menschen ohne Überlegung (ἄλογος μνήμη τοῦ συμφέροντος) den Nutzen gegenseitiger Schonung erkannten. Dann nach langer Zeit, als die fremden Tiergattungen und die Abtrünnigen ausgestoßen waren (ἐξεωσμένων τῶν ἀλλοφύλων ζῴων καὶ τῆς παρασπάσεως) traten einige auf, die in sicherer Weise diejenigen hindern wollten, die die Stammesgenossen töteten und so die Hilfe gegen äußere Feinde schwächten. Sie führten die noch jetzt in Städten und Volksstaaten bestehenden Gesetze unter freiwilliger Zustimmung der Menge ein, durch die schonungslose Tötung alles Schädlichen und die Schonung alles zu dessen Tilgung Nützlichen bestimmt wurde.

Das Folgende wendet sich dann dem Nutzen der Tiertötung im besonderen zu. Auch die unschädlichen Tiere müssen getötet werden, da sie durch ihre große Zunahme schädlich wurden und werden, insofern sie dem Menschen die Nahrung wegnehmen. Jetzt müssen die zahmen Tiere, die unserem Lebensunterhalt dienen, in Schranken gehalten, die wilden getilgt werden.

Im Kapitel 12 wendet er sich endlich den Bestimmungen über die Fleischnahrung zu. Für die Unterscheidung des Eßbaren und nicht Eßbaren sind ebenfalls Nutzen und Schaden die maßgebenden Gesichtspunkte. Er bekämpft aufs schärfste die Ansicht, daß das Sittliche und Gerechte (καλόν und δίκαιον) sich überall nach besonderen Meinungen richte, m. a. W., daß es kein κοινὸν καλὸν und δίκαιον gebe. Die Gegner, die dies behaupten, sind dieselben, die Polystratos in seiner genannten Schrift bekämpft, und in denen ich die Kyniker vermute, dieselben, die mir schon Epikur (vgl. oben) zurückzuweisen scheint. Ihnen wird hier dieselbe Analogie entgegengehalten wie von Polystratos: das Gesundheitfördernde, das auch teils allgemeiner, teils besonderer Art ist: Καὶ γὰρ τὰ παραπλησίως ἐφαρμόττοντα πᾶσιν οὐ καθορῶσίν τινες. Es gibt also allgemein gültige Gesetze, wie wir schon aus Spruch 36 gesehen haben; die einen vernachlässigen diese nun, indem sie sie für ἀδιάφορα halten. Es sind wieder die Kyniker gemeint; vgl. Porph. I, 42 (118,44) ὃ δὴ καλεῖν εἰώθασιν οἱ Κυνικοὶ ἀδιάφορον und Diog. VI 105: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν (οἱ Κυνικοί). Andere — und hier sind die Pythagoreer und Empedokles gemeint — fehlen im entgegengesetzten Sinne; sie halten das, was nicht allgemein nützlich ist, für überall nützlich und bedienen sich Bräuche, die für sie nicht passen, wenn sie finden, daß

es solche gibt, die allgemeinen Nutzen haben. So enthalten sich viele Völker der Tiertötung und Fleischnahrung διὰ τὸ τῆς χώρας ἴδιον, Verbote, die wir nicht zu befolgen brauchen διὰ τὸ μηδὲ τὸν αὐτὸν οἰκεῖν τόπον.

Endlich sagt er in Übereinstimmung mit Spruch 32: Könnten wir mit den Tieren Verträge über die Vermeidung gegenseitiger Schädigung schließen, so wäre es gut, den Begriff des Gerechten auf sie auszudehnen. Da dies aber bei ihrem Mangel an Vernunft unmöglich ist, so muß es unserer Sicherheit halber bei der Tilgung bleiben.

Die Wichtigkeit dieser Hermarchstelle springt in die Augen. Sie bestätigt den Entwicklungsgang des Rechtes, wie wir ihn bei Lukrez finden, wenn auch nur in großen Zügen; sie bestätigt, was wir aus Epikur selbst über den Zweck des Rechtes, über seine Vertragsnatur, über allgemein gültiges und besonderes Recht, über den Strafzweck wissen, aber mit energisch wiederholtem Hinweise, daß Furcht vor Strafe nur für die Unverständigen ein Beweggrund des Rechttuns sein muß. Bestätigt wird, daß Epikur den Staat nicht nur als Rechtsstaat, sondern zugleich als Schutz gegen äußere Feinde auffaßt, ja, jenen Zweck zum Teil in diesem begründet findet. Und aus den einzelnen Bestimmungen, die über die Bestrafung des vorsätzlichen und fahrlässigen Totschlages, über das Recht der Tötung von Tieren und Feinden sowie der Fleischnahrung aus dem Begriffe des Nutzens abgeleitet werden, sehen wir, daß v. Arnim (Pauly-Wissowa, Halbband 11, S. 154, 53) mit Unrecht meint, Epikur habe keinen Versuch gemacht, den Inhalt der sittlichen Normen abzuleiten[33]). Nichts steht im Wege anzunehmen, daß er auf dem Gebiete des Staatsrechtes ähnliche Ableitungen, wie wir sie hier finden, auch für andere Rechtsbegriffe versucht hat. Da er allerdings mit Recht der Ansicht ist, daß ein Teil, und man darf hinzufügen, der größte Teil der Rechtsnormen äußerlich bedingt ist, so wird man zugeben müssen, daß er als Philosoph keinen Anlaß hatte, sich über die allgemeinen Bestimmungen hinaus auf Einzelheiten einzulassen. War er doch der Meinung, daß die Gesetzgebung im besonderen Aufgabe der Staatsmänner, nicht der Philosophen sei. Wir werden bei Philodem darauf zurückkommen.

---

[33]) „Die sittlichen Normen selbst nimmt E. bei diesem Raisonnement als etwas durch Brauch und Gesetz Gegebenes."

Über die Schrift Polystratos, des zweiten Nachfolgers Epikurs, περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως kann ich mich kurz fassen, da ich sie a. a. O. ausführlich behandelt habe. In unserer Frage dient sie hauptsächlich zur Bestätigung dessen, daß die Epikureer das Recht als natürlich entstanden und darum als berechtigt anerkannten.

Zwar richtet sich die Verachtung, die hier bekämpft wird, namentlich gegen das καλόν und αἰσχρόν der Volksmeinung. Der Zusatz ἤ ὅτι δήποτε τῶν τοιούτων fr. 7ª 2 und οὔτε ἁπλῶς τῶν τοιούτων col. 12ᵇ 2 zeigt jedoch, daß das Gesagte auch von δίκαιον gilt, wie auch Hermarch a. a. O. c. 12 (94, 22) sagt: πᾶν τὸ καλὸν καὶ δίκαιον. Ich habe schon oben bewiesen, daß Hermarch die Kyniker bekämpft, die die bestehenden Normen der Sitte und des Rechtes für unverbindlich und für ἀδιάφορα erklärten, weil es nach ihrer Ansicht keine allgemeingültigen (κοινά) gebe. Die Gegner des Polystratos, in denen ich ebenfalls Kyniker nachzuweisen suchte, bestreiten diese Normen, weil sie nicht natürlich (φύσει) und berechtigt (κατ' ἀλήθειαν), sondern künstlich (θέσει) und willkürlich (νόμῳ) seien. Dies beweisen die einen damit, daß Tiere keine solche Begriffe hätten. Dagegen beruft sich Polystratos auf den Mangel an λογισμός bei den Tieren, ebenso wie Hermarch diese für ἄλογα erklärt. Die anderen benutzen ebenso wie die Gegner Hermarchs die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen bei den verschiedenen Völkern und bei den Tieren als Beweis. Dagegen betont Polystratos, daß diese Begriffe zu den πρός τι gehören, wodurch aber ihre Natürlichkeit und Gültigkeit nicht aufgehoben werde, ganz in gleicher Weise, wie Aristoteles (vgl. oben) dies dartut. Auch in dem Analogieschluß aus den ὑγιεινά stimmt Polystratos mit Hermarch überein. So wird unsere Auffassung des Epikurspruches 31 durch diese Schrift durchaus bestätigt; zugleich aber im allgemeinen die konservative Haltung, welche die Epikureer gegenüber den Volksanschauungen einnahmen.

III.

Nach Polystratos, dessen Schrift uns auch nur durch einen Zufall gerettet ist, klafft eine Lücke von fast einem Jahrhundert. Denn von den drei folgenden Schulhäuptern Dionysios, Basileides und dem fruchtbaren Schriftsteller Apollodor ist uns nichts erhalten. Desto besser sind wir über Zenon aus Sidon und seine Schüler unterrichtet. Denn ihre Schriften sind bei Ciceros persönlichen Beziehungen zu

ihnen meist als Quellen seiner Darstellung der epikureischen Lehre vorauszusetzen, und die Villa zu Herkulaneum hat uns in der Mehrzahl Schriften Philodems geschenkt, die wiederum zum Teile Wiedergaben Zenonischer Schulvorträge sind.

Für unseren Zweck ist von Ciceros Schriften am wichtigsten das erste Buch de finibus, in dem dieser nach Usener S. 264 den Abriß eines jüngeren, ihm befreundeten Epikureers, nach Hirzel, Untersuchungen zu C.s Schriften II, 687 ff. Philodem benutzte [31]). Von der Gerechtigkeit sagt nämlich der dortige Vertreter des Epikureismus c. 16, 50 ff., sie könne wie die anderen Tugenden nicht von der Lust getrennt werden. Aus der folgenden Begründung, daß sie eine Quelle der Lust sei, hebe ich als wichtig hervor, daß sie durch ihr eigenstes Wesen die Herzen beruhige, während die Ungerechtigkeit, schon ehe sie zu Taten schreite, die Seelenruhe störe [35]). Natürlich fehlt der Hinweis auf die Furcht vor Strafe und auf diese selbst nach begangener Tat nicht. Aber auch § 51 wird bei den Folgen der Ungerechtigkeit neben der poena legum auch auf die conscientia facti und das odium civium hingewiesen und als beglückende Folgen der Gerechtigkeit das Wohlwollen, das sie sich erwirbt, und die Liebe, die am förderlichsten für ein ruhiges Leben sei, hingestellt. Der Abschnitt schließt mit der Erklärung: Itaque ne iustitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem (καθ' ἑαυτὴν αἱρετήν vgl. Spruch 34 Anfang), sed quod iucunditatis vel plurimum affert. Nam diligi et carum esse iucundum est propterea, quia tutiorem vitam et voluptatem pleniorem efficit. Itaque non ob ea solum incommoda, quae eveniunt improbis, fugiendam improbitatem putamus, sed multo etiam magis, quod cuius in animo versatur, nunquam sinit eum respirare, nunquam requiescere. Ausdrücklich wird hier also der Spruch 34 abgelehnt, nachdem als einziger Grund das Unrecht zu meiden die Furcht vor Strafe erscheint, dagegen die Liebe und das Wohlwollen, die man sich durch Redlichkeit erwirbt, die innere Unruhe und der Haß, die man sich durch das Gegenteil zuzieht, hervorgehoben. Wenn Zenon wirklich nach Crönerts Vermutung (vgl. oben Anm. 3) einige κύριαι δόξαι ausgemerzt hat, so darf man nach obiger Äußerung eines seiner Anhänger den Spruch 34 darunter rechnen.

---

[34]) Doch nennt C. II. 119 neben Philodem auch den Sirmio.

[35]) Vgl. Κυρ. δ. 17 Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.

Wenn Cicero ferner in seiner Widerlegung der epikureischen Lehre von den Gesetzen (de legg. I § 40 ff.) cap. 15, 42 die Epikureer sagen läßt: omnia iusta este, quae sancita sint in populorum institutis aut legibus, so gibt er selbst weiter unten die richtige Einschränkung: Si, ut eidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt. Denn die bestehenden Gesetze sind an der Nützlichkeit zu messen und nur gerecht, wenn sie dieser entsprechen.

Wenn ich nun zu den herkulanischen Schriften übergehe, so darf ich zuerst auf einen Spruch (XI[2] col. XII, 14 ff.) aus einer ethischen Schrift verweisen, die Comparetti herausgegeben hat und Usener S. LI mit Recht einem jüngeren Epikureer zuweist. Völlig im Einklang mit Hermarch heißt es hier: τοὺς ἄφρονας καὶ μὴ δυναμένους ὑπὸ τῶν ἀληθινῶν πείθεσθαι παραγγελμάτων (etwa δεῖσθαι τοῦ κατὰ τοὺς νόμους φόβου). Auch hier wird die Furcht vor Strafe als Beweggrund des Rechttuns auf die Unverständigen eingeschränkt.

Ein deutliches Bild von der jungepikureischen Auffassung des Staates liefert uns das von Sudhaus wohl mit Recht als fünftes bezeichnete Buch der Ῥητορικά Philodems, das einen kritischen Vergleich zwischen Rhetorik und Philosophie enthält und den Nachweis zu bringen versucht, daß die Philosophen (natürlich die Epikureer) sich besser in das Staatsleben einfügen als die Redner. Diese, so heißt es, verfallen, auch wenn sie das Gute wollen, dem Neide und werden schließlich verbannt oder gar unter Martern hingerichtet. Anders die Philosophen. Zwar hält es auch Philodem für das Beste, daß der Weise sich nicht am Staatsleben beteilige. Τοῦ ... διοικεῖσθαι πόλιν ἠμοιρηκότες ἀγαπῶμεν (Sudh. I 234, 16). Denn οἱ πλεῖστοι ... τῶν πολιτευσαμένων ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἐκτραφέντες (gemästet) ὥσπερ βόες κατεκόπησαν εἰ μὴ καὶ χεῖρον ὅσῳ τοὺς μὲν οὐ δι' ἔχθραν ἀποκτείνουσι μόνον, τοὺς δὲ διὰ μῖσος ἔσχατον τοιαῦτα διατιθέασιν (I 234, 6 ff.). Und (II, 158 fr. 19, 6 ff.) Εἰ γὰρ θελήσειέ τις ἅπαν τι ἐπεξιὼν διασκοπεῖν, τί φιλίας ἐστὶν πολεμιώτατον καὶ δυσμενείας ἀπεργαστικώτατον, πολιτείας ἂν εὕροι διά τε τὸν φθόνον τὸν πρὸς τοὺς ἀλειφομένους ἐπὶ ταῦτα καὶ τὴν σύντροφον τοῖς τοιούτοις φιλοπρωτίαν καὶ τὴν ἑκάστοτε διαφωνίαν ἐν τοῖς εἰσηγουμένοις καὶ τοὺς ἀγωνοθοῦντας οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ δήμους καὶ δικαστήρια πλήθους. Dieser Undank der Menge wird (II 147, 28 ff.) mit den bekannten Beispielen des Themistokles, Alkibiades, Kallistratos belegt.

Gerade dadurch, daß der Philosoph dem Staatsleben fern bleibt, erwirbt und erhält er sich das Wohlwollen seiner Mitbürger. Denn (II, 155, 9 ff.) Κἂν οἱ φιλόσοφοί γε μὴ πολιτεύωνται, μεγάλως ταῖς πατρίσι βοηθοῦσι τοὺς νέους διδάσκοντες ἀεὶ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ὡς ἐπὶ σωτηρίᾳ κειμένοις. Ἀλλὰ παιδὶ ἀνάγκη καταμαθεῖν, κἂν μηδένες ὦσι νόμοι, μὴ ψαύειν ἀδικίας, ὃν τρόπον οὐδὲ πυρός, ὡς ἀμφοτέρων ὀλεθρίων ὑπαρχόντων φύσει (II, 133, 19) Οὕτω φιλόσοφοι ἐκ κακῶν μεταστήσαντες χαριεστάτους τοὺς πολιτευομένους οὐκ ἐχθροὺς ἀλλὰ φίλους ἔχουσι κἀκεῖνο μὲν πολλά τε καὶ μεγάλα διὰ τῶν οἰκείων αὐτῶν ὠφελοῦντες καὶ δὴ καὶ τοὺς πρὸς ἡμᾶς διαφερομένους καὶ ἀλλοτριώτατα διακειμένους. Die Philosophen sind also zwar unpolitisch, aber nicht unpatriotisch. Denn sie nützen ihren Mitbürgern dadurch, daß sie ihre Söhne zum Gehorsam gegen die Gesetze erziehen und ihnen auch sonst beistehen. So erwerben sie alle zu Freunden. Vgl. auch II, 162, 6: Ἄλλως δὲ καὶ ταῦτα προσθετέον, ὅτι σοφοὶ καὶ φιλόσοφοι καθ' ἀλήθειαν οὔτε πάντας ἀπεχθρεύοντας ἔχουσιν ἀνθρώπους, ἐν ἡσυχίᾳ βαθείᾳ καὶ διακαιοσύνῃ [πανο]σίῳ (?) καὶ φιλίᾳ πιστῇ καταζῶντες· οὓς δ' ἂν [ἐχθρό]τερα καὶ σχῶσιν, οὐ διὰ παντός, ἕως καὶ διὰ παντὸς ἐρχομένους πραΰνουσιν· οὔτε γὰρ ὅλως ἄνθρωπόν τινα βλάπτουσιν .... Wie Hermarch erklärt er, daß der Gehorsam der Weisen gegen die Gebote der Gerechtigkeit ein freiwilliger, kein durch Gesetze erzwungener sei, deren der Weise gar nicht bedarf. I, 233 δεῖ ... παντὶ μὲν νόμῳ πειθαρχεῖν ἐξεπιστάμενον καὶ περὶ ἑαυτὸν κειμένους ... μόνον δὲ πειθαρχεῖν ἐκ τούτου τοὺς ἀνθρώπους τοῖς τε συμβολαίοις καὶ τοῖς ἄλλοις νομίσμασιν μὴ διὰ τοὺς νόμους ἀλλὰ διὰ τὸ τῇ πόλει συμφέρον, κἂν μηδεὶς ὑπάρχῃ νόμος (vgl. II S. XXI zu S. 233, 30). Die gesetzestreue und maßvolle demokratische Gesinnung der Epikureer, die wir schon bei Epikur selbst feststellen konnten, findet in diesen Sätzen ihren Ausdruck und wird durch folgende Stelle (II 156, 19 ff.) bestätigt: τοὺς νόμους τῶν πόλεων ὀλιγαρχικοὺς καὶ καθόλου πονηροὺς ὄντας schufen die bedeutenden Staatsmänner ab.

Auch gegen den Vorwurf, daß viele Philosophen ihren Mangel an Liebe zum Vaterlande dadurch zeigten, daß sie es verließen und in der Fremde weilten, nimmt er sie (II, 145 fr. III) in Schutz. In Athen fessele sie die für die Philosophie begeisterte Menge, der Zauber der Vorträge und der dortigen Schulen, in Alexandria des Lebens Notdurft, in Rom die Vorteile für das Vaterland.

Daß die Philosophen auch wegen geringer Eignung die Politik meiden, werden wir weiterhin erfahren. Aber so wenig wie Epikur

will Philodem sie durchaus von ihr fernhalten, und er findet die schönen Worte, die man noch jetzt allen Politikern zum Wahlspruch geben könnte (I 234 col. IV): εἰ ... τῷ νικήσαντι κάλλιστος περιτίθεται στέφανος ἡ τῆς πατρίδος εὔνοια, καὶ τὸν νικώμενον ἀναγκαῖον εὖ πράττειν. Κοινὰ γὰρ τὰ τῆς κοινῆς πατρίδος ἐστὶν ἀγαθά (col. VIII) Ἐὰν δ' ἀποτύχωσιν, οὐκ ἀγανακτοῦσιν, εἰ καθάπερ ποιμένος πρόβατα καὶ βουκόλου βόες οὕτως ἄφρονες φαύλῳ μᾶλλον προσέσχον, ἀλλὰ τοῖς ὀλίγοις ἀρέσκοντα λέγειν αἱροῦνται .... ἔργῳ δ' ἀμῦμον πλεῖστον ἀποδιδόασιν οὐδὲ δουλεύοντες ἀθρόοις αὐτοῖς ἑνὸς ἑκάστου βουλεύονται κυριεύειν [36]). So wird denn auch Kritolaos getadelt (II, 155, 3 ff.) φιλόσοφον πολιτευόμενον οὐκ ἐῶν μεταλαμβάνειν τῆς κτιζομένης πόλεως.

Besonders wichtig ist aber die Stelle I 253, 35— 260, 11. Es war der Vorwurf gegen die Philosophen erhoben, daß nach ihrer Ansicht einiges von Natur unsittlich und ungerecht sei, was der Menge nicht so erscheine. Dadurch erweckten sie den Anschein, die bestehenden Gesetze zu verachten und nach anderen zu suchen [37]). Aber wenn sie auch andere zu erdenken vermöchten, sei ihre Mühe vergebens. Denn sie könnten von ihren Erfindungen keinen Gebrauch machen, da die Staaten sie nicht annehmen und sie selbst nicht ungestraft bleiben würden, wenn sie nach ihnen handelten...... (254, 25). Aber die Philosophen unserer Schule behaupten, daß das Gerechte, Gute und Schöne dasselbe ist, wie die Menge es sich denkt. Sie unterscheiden sich von jener nur dadurch, daß sie es nicht nur gefühlsweise (παθητικῶς), sondern mit Überlegung (ἐπιλογιστικῶς) vorstellen und nicht oftmals seiner vergessen (μὴ πολλάκις αὐτῶν λήθην λαβεῖν [38]), sondern es immer an den Vorteilen [39]) messen, die unter die ursprünglichen Güter zu rechnen sind. Als Mittel zur Erreichung der höchsten

---

[36]) Wenn ich die letzten Worte recht verstehe, so klingen sie an an Teles (Hense S. 16, 13 f.: σὺ μὲν πολλῶν καὶ ἡβώντων βασιλεύεις, ἐγὼ δ' ὀλίγων καὶ ἀνήβων παιδαγωγὸς γενόμενος καὶ τὸ τελευταῖον ἐμαυτοῦ· und S. 3, 8 (nach Bion vgl. ebend. p. XXX): σὺ μὲν ἄρχεις καλῶς ἐγὼ δὲ ἄρχομαι, φησί, καὶ σὺ μὲν πολλῶν ἐγὼ δὲ ἑνὸς τουτουῒ παιδαγωγὸς γενόμενος.

[37]) Dies ist das Thema von Polystratos' π. ἀλόγου καταφρονήσεως. Wir sehen nun, warum es sich in Philodems Bücherei befand.

[38]) Vgl. Hermarch, a. a. O. 90, 10 ff. ἕνεκα τῶν ἀσυλλογίστων εἰς ἐπιλογισμὸν τοῦ χρησίμου καταστήσαντες ἀλόγως αὐτοῦ πρότερον αἰσθανομένους καὶ πολλάκις ἐπιλανθανομένους und 93, 9 f. ἐπιλογισμὸν — οὐ μόνον ἄλογον μνήμην.

[39]) Für (ἀδ)ιάφορα ist wohl (σύ)μφορα zu lesen, da die Gesetze am Nutzen gemessen werden und ἀδιάφορα kein epikureischer Terminus ist.

Güter betrachten wir nicht dasselbe wie die Menge, z. B. Ämter, öffentliche Tätigkeiten, Unterwerfung fremder Völker und anderes dgl. (sondern — muß man hinzudenken — Schmerzlosigkeit, Aufklärung, Selbstgenügsamkeit, Leben in der Verborgenheit u. ä.). Ebenso erkennen wir die von der Menge nach den erschauten natürlichen Begriffen (προλήψεις) gebildeten Vorstellungen vom Gerechten und Sittlichen an, in bezug aber auf die Tatsachen, die sich diesen Begriffen anpassen, weichen wir von der Meinung der Menge ab. (Die Vermeidung gegenseitiger Schädigung betrachten wir wie sie als πρόληψις des Gerechten, aber über das, was schädlich für die Gemeinschaft ist, sind wir oft anderer Ansicht.) Leider ist hier eine Lücke, die vielleicht eine lehrreiche Ausführung im Sinne meiner Parenthese gab. Zum Schlusse wird betont, daß die Menge trotz der Widersprüche in Leben und Taten sich doch auf demselben Boden wie die Epikureer befinden (ἐν ταυτῷ στρέφονται).

(S. 256) Die Staatsmänner dagegen sind, wie die oben erwähnten Philosophen, Gegner der überlieferten Vorstellungen von Recht und Sitte, da sie diese immer nach ihren Begriffen zu modeln suchen. (Wieder eine Lücke!) Wir aber haben nichts mit den Verächtern der bestehenden Satzungen zu tun. Denn abgesehen davon, daß wir die nach den natürlichen Begriffen sich richtenden Ansichten nicht verachten, wie sollte es uns ebenso ergehen (wie jenen Philosophen und Staatsmännern) wenn wir das Gerechte usw. so bestimmen, wie es in Wahrheit ist, da es teils auch jenen (der Menge) nützlich ist, nicht nur uns, mag es nun als solches (von ihnen) begriffen werden oder nicht, teils (die von uns aufgestellten) wahrhaften Gesetze nicht die von seiten ihrer Erfinder versprochenen Vorteile bringen würden, wenn wir sie nicht ähnlich denen jener (ἐκείνοις) setzen[40]. (Mit a. W., die von uns gegebenen Rechtsbestimmungen sind erstens der Gesamtheit nützlich, zweitens entsprechen sie den überlieferten Satzungen, mögen sie auch von der Menge nicht als solche erkannt werden.) Denn auch das Warme bleibt warm, das Kalte kalt, wenn man auch behauptet, daß man seine wahre Natur nicht versteht. Und die Kritik, Erforschung und Erfindung von Gesetzen darf nicht unnütz genannt werden, wenn sie wirklich besser sind, mögen die Städte sie auch nicht annehmen und ihre Erfinder damit das Leben einsetzen. Denn den

[40]) Das Fragezeichen muß hinter Zeile 15 stehen.

wahrhaft Gesunden macht es nichts, wenn andere ihre Gesundheitsmittel nicht gelten lassen. (Ich kürze hier ab.)

Irreführend ist, daß manche Philosophen behaupten, das Gerechte, Schöne und ihre Gegenteile unterschieden sich durch Brauch und Satzung, von solchen Gestaltungen dieser Begriffe aber, die sich auf alle bezögen, gäbe es nicht einmal eine Vorstellung. Wir aber behaupten, daß überall seit den fernsten Zeiten Ähnliches den Untertanen und den Herrschern als das von Natur Gerechte und Sittliche erschienen ist [41]), so daß es in dieser Beziehung in nichts wechselt, das Entgegengesetzte aber als das Gegenteil, einiges indes nach Gegenden und Umständen wechselt.

Auch Philodem erkennt also die φύσις des δίκαιον an und unterscheidet wie Epikur Spr. 36 κοινά und ἴδια δίκαια. Daß aber auch nach seiner Ansicht die νομισθέντα δίκαια nicht immer dem Begriffe des natürlichen Rechtes entsprechen, lehrt das Folgende.

(S. 259, 33 ff.) Auch die Gesetze, die bei einigen Völkern aus irgendwelchen Gründen nicht dem Naturrecht entsprechen, beobachten wir, indem wir fordern, daß man aus den Städten auswandert, wenn man nicht glaubt, dort gut leben zu können oder sich den Mitbürgern freundlich erweist, indem man sich recht umgänglich zeigt [42]) und nicht nur die bestimmten Gesetze, sondern auch die diesen gleichartigen Gebote streng beobachtet, auch wenn es allen verborgen bleibt, mit Lust und nicht mit Zwang, und fest, aber nicht schwankend. — Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß wir hier die Antwort Epikurs auf seine Diaporie haben, ob der Weise etwas gegen die Gesetze tun werde, wenn er es im verborgenen tun kann. Wie Sokrates leugnete er das selbst gegenüber ungerechten Gesetzen, da er durch sein Verbleiben im Staate diese gebilligt habe. Wir erkennen

---

[41]) 259, 21 ff. εἰς ἅπαντας οὐδ᾽ [οἷόν τ᾽ εἶ-]
[ναι τὴν ὑ]πόληψιν. [ἡμεῖς δέ φα-]
[μεν καθ᾽] οὕσπερ [τόπους ἐκ]
[τῶν ἀ]νωτάτω [χρόνων τὰ]
[παρόμ]οια τοῖς τε(oder γε)[πειθομέ-]
[νοι]ς καὶ τοῖς δυν[αμένοις]
τὴν φύσει δικαίου κ[αὶ κα-]
[λοῦ] χώ[ρ]αν ἔχειν.
Vgl. Lesarten II S. XXI., Sudh.: ἀδί-κου, aber τὰ ἐναντία folgt weiter unten.

[42]) Dem ἢ Z. 37 entsprechend ergänze ich Z. 39: [ἢ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις τῷ ὁμιλητι]κωτάτους εἶναι.

zugleich in diesem Beispiele, was Epikur unter einem stillschweigenden Vertrage (συνθήκη τις) verstand.

Überschauen wir das Gesagte noch einmal, so sehen wir, daß nach Philodems Ansicht der Philosoph seiner Schule sich das Wohlwollen der Bürgerschaft erwerben wird durch den unbedingten Gehorsam gegen Staat und Gesetze, weiterhin durch volksfreundliches Verhalten und durch den Nutzen, den er der Allgemeinheit bringt. Denn wenn er auch wegen der Unbeständigkeit, des Neides und Undankes der Menge eine Beteiligung am öffentlichen Leben nicht für ratsam hält, so wird er sich doch diesem nicht in jedem Falle entziehen, wobei ihm seine Freiheit von persönlichem Ehrgeiz und seine wahre Vaterlandsliebe zu statten kommt, und er wird auch ohne eine solche Tätigkeit durch Erziehung der Jugend zur Gesetzlichkeit und durch theoretische Kritik und Weiterbildung der Gesetze, mag diese bei der Menge Beifall finden oder nicht, dem Vaterlande Nutzen bringen.

Ein weiterer und triftiger Grund für die politische Enthaltsamkeit des Philosophen ist seine geringere Eignung für diese Tätigkeit. Dieser Punkt kommt, wie schon oben gesagt ist, in dem sechsten Buche von Philodems Rhetorik bei der Kritik, die er im Anschluß an Metrodor an den politischen Ansprüchen der Physiologen, besonders des Nausiphanes übt, zur Erörterung. Fast im Gegensatze zum fünften Buche erkennt er hier den Politikern die größere Berechtigung zu öffentlicher Wirksamkeit zu. Οὐδ' ὁ σοφοῦ λόγος εἰς ὄχλον καὶ δῆμον (Sudh. II, 12, 87 f.) „die Rede der Weisen wirkt auch nicht auf Menge und Volksgemeinde". 28, 7 ff. Διόπερ οὐδ' ἐάν τι βέλτιον ὁ σοφὸς ἔχῃ λέγειν, οἱ πολλοὶ συνεροῦσιν, οὐδὲ τούτῳ χρήσονται. Οὐ γὰρ κατὰ τὸ ἐναρμόττον τοῦ συμφέροντος εἰς τὰ πρὸς τὴν πόλιν διαφέρει ὁ τοῦ σοφοῦ λόγος τοῦ τὴν πολιτικὴν ἔχοντος, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρὸς τὴν ἰδίαν διάθεσιν ἀνῆκον. Mit nackten Worten wird hier die egoistische Richtung des epikureischen Lebensideals ausgesprochen. 29 (col. 19), 1: ἀποτετυφλωμένης δὲ τῆς τοῦ τυχόντος ψυχῆς πρὸς τὴν αἴσθησιν αὐτῆς (etwa τῆς κατ' ἀλήθειαν χρείας) οὐδὲν ἰσχύει (sc. ὁ σοφός) πρὸς τοὺς πολλούς· ἀλλ' οὐκ αὐτοῖς (τοῖς πολλοῖς) ἐλάττωμα τοῦτ' ἔστιν, εἰ μή τις, ὅτι οὐκ ἔφυσαν τοῦ ἀρίστου βίου δεκτικοί, (das Komma fehlt bei S. aus Versehen) βούλοιτο λέγειν ἐλάττωμα. 30, 7 der Weise wird kein Feldherrnamt und politische Machtstellung übernehmen; denn der langsame Denker wird sich durch keinen

Umstand dazu verleiten lassen, der behendere (der an sich wohl dazu geeignet wäre) enthält sich aller Dinge, die nicht zur Glückseligkeit beitragen, soweit sie nicht die Störung infolge solcher schlechten Ansichten heilen, und beteiligt sich an ihnen nur insoweit, wie an den dem Bedürfnis dienenden Gewerben (τεχνῶν), gemäß den eintretenden öffentlichen Tätigkeiten (δημιουργήματα). — Unter letzteren sind wohl die Tätigkeiten als Ratsherr und Richter gemeint, denen sich auch nach Epikur der Weise nicht entziehen soll.

Im Gegensatze zum Weisen heißt es von dem politischen Praktiker II, 18, 7 ff., er wird die Stimmung der Menge besser erkennen. II, 41, 1 u. ff. Καὶ γὰρ ἰδεῶν (der Gesetze) αἱ μέν εἰσι κοιναὶ πάντων, αἱ δὲ κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη κοιναί, ἀλλὰ τὰ πολλὰ (richtet sich) καὶ κατ' αὐτὸ ⟨τὸ⟩ (Sudh. καθ' αὑτὸ) τοῦ πολιτικοῦ ἴδιον καὶ τὸ τοῖς πλήθεσιν χρήσιμον. Der Physiolog erkennt aber nicht das καθ' ἕκαστα. — Das Gesetzesrecht enthält, das ist die Meinung, neben vielen allgemeingültigen oder wenigstens für den ganzen Staat gültigen Bestimmungen solche, die sich nur nach dem Interesse des Politikers oder dem Nutzen der Menge richten. Der Staatsmann muß also, will er mit seinen Anträgen Erfolg haben, seinen Blick auf das Besondere richten, während der Philosoph das Allgemeine im Auge hat. Näher wird dann dieser Unterschied dahin bestimmt, daß das Verfahren des Staatsmannes auf praktischer Erfahrung (τριβή, μελέτη) und geschichtlicher Kenntnis (ἱστορία), das des Philosophen auf Deduktion und Induktion beruht (συλλογισμός und μνήμη τοῦ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ τἀκολούθου[43]).

Endlich sind uns aus Philodems Hypomnematikon noch einige wichtige Stellen erhalten, die die Stellung seiner Schule zum Staate beleuchten. Wie im zweiten Buche seiner Rhetorik entwickelt er seinen Standpunkt auch hier in Form einer Kritik des Stoikers Diogenes von Babylon und des Peripatetikers Kritolaos. Haben wir jenem Buche, wie schon früher betont, seine Ausführungen aus Büchern der älteren Meister entnommen, so soll uns dieses seine eigenen Ansichten erläutern, deren Übereinstimmung mit jenen er übrigens auch hier nachdrücklich behauptet. Wiederum wird erklärt, daß die Sophistik zwar eine Kunst, aber ohne Nutzen für den Staatsmann, die Politik dagegen keine Kunst sei, sondern auf Übung sowie praktischer und

[43]) Sudh. τἀκόλουθ[α].

historischer Erfahrung beruhe, aber als solche ihren Wert habe. Als allgemeinen Grundsatz finden wir (Sudh. II, 203, 14) ausgesprochen: τοῦ καλοῦ χάριν προσέρχεσθαι δεῖ ταῖς πολιτείαις. S. 245, 6 ff. liefert uns eine ausführliche Definition der Politik: Ἡ γοῦν πολιτικὴ ὑπολαμβάνεται ἐνπειρία τις οὖσα τῶν νόμων καὶ ψηφισμάτων καὶ τριβὴ ἔμπρακτος τοῦ καὶ τὰς προστασίας ἀναδέχεσθαι τῶν πόλεων. Die nun diese Befähigung besitzen, aber die Redefertigkeit nicht, sind zwar keine Redner, aber Staatsmänner, weil sie τὴν κατὰ τὰς πόλεις ἐνπειρίαν μὲν ἔχουσιν καὶ ἱστορίαν καὶ πολλῷ μείζω τῶν ῥητόρων νόμων πέρι καὶ ψηφισμάτων καὶ προσόδων καὶ εἰσφορῶν τε καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα πρὸς διοίκησιν ἀνήκει πόλεως, καὶ δῆτα καὶ προστατοῦσιν τῶν πατρίδων. Viele Staatsmänner besaßen keine rhetorische Bildung, ja, viele überhaupt keine Beredsamkeit; die großen Redner aber besaßen alle staatsmännische Bildung. Von diesen Staatsmännern spricht er nun mit der größten Hochachtung. Wenn Diogenes behauptet, es habe keine sachlichen und uneigennützigen Staatsmänner gegeben, so erklärt er (209, 21 ff.): πολλοὺς καὶ πραγματικὰ συμβεβουλευκέναι καὶ διάνοιαν ἐμβριθεστέραν ἔχοντα καὶ μετὰ παρρησίας πολλῆς πεπολιτεῦσθαι καὶ πεπολεμηκέναι τοῖς τὰς νεμήσεις τῶν κοινῶν εἰσηγουμένοις, καὶ τὰς ἱστορίας ἐδόξαμεν ἡμῖν μαρτυρήσειν. Wirft ihnen der Gegner (204, 6) vor, sie hätten keine Zeit, Mühe und Kosten auf ihren Beruf verwandt und sich nicht Rats bei den Kundigen, d. h. bei den Philosophen geholt, so läßt er das nicht gelten. Καὶ γὰρ πόνον καὶ πολλὰς ἀσχολίας καὶ κακοπαθίας ὑπομεμενήκασιν οἱ γενναῖοι τῶν ῥητόρων ἐκ διαδοχῆς ἐσχηκότες τὸ διαπρέπειν ἐν ταῖς πατρίσι . . . . Δυνήσεται δέ τις κομίζειν Θεμιστοκλέα τὸν νυκτερεύοντος τοῦ στρατηγοῦ περιπατοῦντα καὶ καθεύδειν οὐκ ἐώμενον ὑπὸ τοῦ Μιλτιάδου τροπαίου καὶ Περικλέα τὸν χάριν τοῦ καλῶς πολιτεύεσθαι πλείστην ἀσχολίαν ἐπενηνεγμένον ἀκουστὴν δὲ γενόμενον τῶν καθ' αὑτὸν σοφῶν, ζηλοῦντα τοὺς προγόνους, οἳ καὶ εὐγενοῦς καὶ τῆς Ἴωνος ἦσαν οἰκίας, καὶ Δημοσθένην τὸν καὶ Πλάτωνι καὶ Εὐβουλίδει λεγόμενον παραβεβληκέναι . . . . . καὶ παμπόλλους ἑτέρους πρότερον καὶ νῦν χρόνῳ καὶ δαπάνῃ καὶ πόνοις καὶ μαθήσει πρὸς τὴν ἐπιφάνειαν ἀφικνεῖσθαι ζητοῦντας. Die Ungunst der Menge dürfe man nicht gegen sie anführen; denn auch Philosophen wie Sokrates hätten sie erfahren (vgl. bes. S. 208, 27 ff.). Mit Unrecht behaupte der Stoiker, der Philosoph sei der wahre Staatsmann, Feldherr und Redner; ὁ γὰρ . . . Πεισίστρατος καὶ Κλεισθένης ῥήτορες ὑπῆρχον καὶ Θεμιστοκλῆς ὁ τῶν ἁπάντων στρατηγικώτατος καὶ

Περικλῆς[44]) ὁ τοσούτοις ἀγαθοῖς τὴν πόλιν κοσμήσας τὴν τῶν Ἀθηναίων εἰς δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ τὴν ἐν ἀνθρώποις δόξαν καὶ Παυσανίας ὁ τὴν ἐν Πλαταιαῖς μάχην βραβεύσας καὶ Κίμων ὁ ἐν πλείστοις ἀγωνισάμενος τόποις ἐπιδείξας δὲ .... πῶς εὖ τις ἂν αὐξάνοι τὴν δύναμιν τῶν πολιτῶν καὶ Ἀλκιβιάδης ὁ τῶν Λακεδαιμονίων καὶ πάντων Πελοποννησίων κρατήσας ... Es ist wohl nicht denkbar, daß Philodem dieses Lob im Gegensatz zu seinem Meister gespendet hätte. Wenn dieser also nach Plutarch (Usen. 558ff.) die Taten des Themistokles und Miltiades gering schätzte, so kann sich das nicht auf ihre staatsmännische Würdigung, sondern nur auf die Bewertung ihrer Tätigkeit in Hinsicht auf den höchsten Lebenszweck bezogen haben.

Wichtig sind auch die Stellen, in denen er gegen den Stoiker erklärt, daß der Staatsmann nicht der Philosophie bedürfe, so 225,10 ff.: οὐ μόνον, φήσω, τῶν ῥητόρων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὰς πόλεις κατοικούντων οὐκ ὀλίγοι χωρὶς φιλοσοφίας ῥήτορες γεγόνασι πολιτικοί (vgl. 225, 20 ff.). Noch stärker 267, 31 ff.: παρὰ δ' ἡμῶν ὁμολογείσθω καὶ τοῦτο συγχωρείσθω τὸ μηδὲ ἀποτελεῖν πολειτικοὺς τὴν φιλοσοφίαν. Allerdings (S. 271, 30 ff.) wird der Staatsmann sich und dem Staate nur zum Heile gereichen, wenn sich zu seinem praktischen Können sittliche Tüchtigkeit gesellt, und so ist es klar, daß die Philosophie neben der sittlichen Anlage im allgemeinen und im einzelnen ihn außerordentlich fördern kann. Es schließt daher das Buch mit der schönen Definition: Als guter Redner und Staatsmann möchte sich der bewähren, der in reichem Maße, soweit es bei Laien möglich ist, Milde, Rechtschaffenheit und neben sonstigem sittlichen Gleichgewichte auch Besonnenheit auf Grund natürlicher Anlage, Erziehung und einer aus dieser sich ergebenden geistigen Gewandtheit besitzt. Solche Männer bringen den Staaten vieles und großes Heil, sich selbst auch manchmal mehr Gutes als Privatleute, oft freilich auch, wie die Erfahrung bezeugt, gar viele Leiden (S. 271, 30 ff.), und so, dürfen wir im Sinne der Schule hinzufügen, dürfte für den Weisen, der nach Seelenruhe strebt, doch das Leben als Privatmann empfehlenswerter sein.

IV.

Die Zergliederung der auf unsren Gegenstand bezüglichen epikureischen Schriftstellen ergab, daß die Grundanschauungen des Meisters

[44]) Ebenso 227, 3 Ἀλλ' οὖν ἂν Περικλῆν μὴ λέγωμεν ἀνεκτὸν πολείτην, οὐκ οἶδα, τίνα τῶν ἐν τοῖς ἄστεσιν ἀγαθὸν ἔλεγεν εἶναι.

vom Staate und von dem Verhältnisse des Philosophen zu ihm bei seinen Nachfolgern unverändert wiederkehren. Auch die Ausgestaltung der Lehre, die wir zum Teil ausführlich erst aus jüngeren Quellen kennen lernten, fanden wir schon in Bruchstücken der Schriften des Schulhauptes angedeutet, so daß sie ebenfalls als von ihm herrührend betrachtet werden muß, zumal da Philodems Rhetorika zum guten Teile auf Epikurs und Metrodors Schriften beruhen. Höchstens darf man zugeben, daß die jüngeren Vertreter der Schule die Schroffheiten milderten, mit der oft die älteren gegenüber anderen Schulen die Grundvoraussetzungen ihrer Lehre hervorkehrten, und — übrigens ganz in Übereinstimmung mit den Ansichten dieser — die versöhnlicheren Folgerungen betonten, die aus den Grundbegriffen gezogen wurden.

Versuchen wir nun, die aus der Zergliederung gewonnenen Ergebnisse zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen!

Das Recht ist ein Teil der Sittenlehre. Das Ideal dieser muß Ausgangspunkt für jenes sein. Als höchstes Gut gilt Epikur das individuelle Glück. Näher bestimmt er es, ausgehend von der Lust als dem ursprünglichen Gute, mit einem psychologisch bedenklichen Sprunge, der sich vielleicht durch den doppelten Einfluß der demokriteischen und kyrenäischen Lehre erklären läßt, als Schmerzlosigkeit oder Gemütsruhe (ἀταραξία). Eine Voraussetzung der letzteren ist die Sicherung vor äußerer Störung, die ἀσφάλεια. Sie wird durch den Staat gewährleistet. Die Sicherheit kann gestört werden einmal durch Übergriffe der eigenen Gemeinschaftsgenossen, andrerseits durch wilde Tiere und äußere Feinde. Sicherheit vor jenen gibt uns die Rechtsordnung, Sicherheit vor diesen die Kraft der Gemeinschaft zu ihrer Abwehr. In diesen beiden Aufgaben erfüllt sich der Zweck des Staates.

Das Recht ist das der Gemeinschaft Nützliche, näher alles, was dazu beiträgt, die Schädigung der Gemeinschaftsgenossen untereinander zu verhindern. Damit ist schon gesagt, daß es ein Recht nur in der Gemeinschaft gibt. Es beruht ursprünglich auf einem stillschweigenden Vertrage, gegenseitige Schädigungen zu meiden. Sein Ursprung ist ein natürlicher, da ohne ihn eine Gemeinschaft, ja, der Bestand des Menschengeschlechtes undenkbar ist. Daher ist sein Grundbegriff allgemein gültig (κατ' ἀλήθειαν, πᾶσινκοινόν). Aus diesem Grundbegriffe haben sich die einzelnen Rechtsbestimmungen ent-

wickelt. Von diesen sind einige gleichfalls allgemein gültig, so nach Hermarch das Verbot absichtlicher und unabsichtlicher Tötung von Gemeinschaftsgenossen, nach Lukrez Eigentums-, Ehe- und Familienrechte. Andere Rechte entstehen unter dem Einfluß örtlicher und sonstiger Bedingungen, sind also nur von bedingter Gültigkeit (ἴδια δίκαια), trotzdem in ihrem Geltungsbereich keine willkürliche Satzungen, sondern natürliche Gebilde. Zu ihnen gehört nach Hermarch das Verbot der Fleischnahrung.

Aus den losen Gemeinschaften der Urzeit, in denen die Rechtsbildung ihren Anfang nimmt, entwickelt sich der patriarchalische Stammesstaat, aus diesem die Monarchien der Volksstaaten und die demokratischen Stadtstaaten. An Stelle des stillschweigenden Vertrages tritt, wenigstens in den letzteren, die auf Volksbeschlüssen beruhende Übereinkunft, an Stelle des Naturrechtes das Gesetzesrecht. Dieses hat den Maßstab seiner Beurteilung an dem angegebenen natürlichen Grundbegriff des Rechtes. Nur soweit und solange die Gesetze diesem entsprechen, erfüllen sie den Zweck, um dessentwillen sie gegeben sind. Trotzdem ist der Bürger eines Staates allen Gesetzen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, da er sie durch sein freiwiliges Verweilen in der Staatsgemeinschaft zum mindesten stillschweigend anerkannt hat. Nennt man mit Epikur Gerechtigkeit das Verhalten des Rechtssubjektes zur Gesamtheit der bestehenden Rechte und Gesetze, so gibt es keine Gerechtigkeit an sich, sie ist immer durch das positive Recht bedingt, das seinerseits von örtlichen und zeitlichen Bedingungen abhängig ist. Was in dem einen Staat gerecht ist, kann in einem anderen ungerecht sein.

Die Gesetze sind mit Strafbestimmungen umkleidet, um ihre Übertretung zu verhindern. Zweck der Strafe ist also die Abschreckung[45a]). Diesen erfüllt die Strafandrohung durch die Furcht, die unauflöslich mit ihr verbunden ist. Denn kein Verbrecher kann hoffen, bis zu seinem Tode verborgen zu bleiben. So ist das Unrecht zwar kein Übel an sich — denn ein solches ist nur der Schmerz — aber ein Übel durch die Beunruhigung, die die Furcht vor Strafe dauernd verursacht. Der Weise bedarf allerdings der Strafandrohung nicht, um das Unrecht zu meiden. Er übt die Gerechtigkeit im Hinblick auf ihren Nutzen

---

[45a]) Die Berechtigung der Strafe begründet er durch die Willensfreiheit oder vielmehr er fordert, wie Kant, diese um jener willen.

für die Gemeinschaft und damit für sich. Er würde sie üben, auch wenn er — was allerdings unmöglich ist — auf dauernde Verborgenheit seiner Tat rechnen dürfte, und aus dem oben angegebenen Grunde auch gegenüber Gesetzen, die er für unrichtig hält. Für ihn bedarf es der Gesetze daher nur, um ihn vor der Ungerechtigkeit der Unweisen zu schützen.

Auch von Staat zu Staat sind Verträge möglich; neben den Volksrechten besteht ein Völkerrecht. Dagegen gibt es den Tieren, die keine Verträge schließen können, und den Völkern gegenüber, die es nicht können oder wollen, kein Rechtsverhältnis. Auch insofern darf man von keiner Gerechtigkeit an sich reden. In der Abwehr dieser Feinde besteht die zweite Aufgabe des Staates. Das Verbot der Tötung von Volksgenossen dient auch diesem Zwecke, insofern es den Staat vor Schwächung seiner Wehrkraft schützt.

Eine Unterscheidung des Privatrechtes und öffentlichen Rechtes, insbesondere des Strafrechtes finden wir nicht. Ebenso finden wir die Fragen des Staatsrechtes etwas ausführlicher nur in Verbindung mit der Entwicklungsgeschichte des Rechtes behandelt. Sonst wird der Unterschied der Volksstaaten (ἔθνη) und der Stadtstaaten (πόλεις), der Monarchien (βασιλεῖαι) und Beamtenstaaten (ἀρχαί) berührt. Öfters wird dem δῆμος der ὄχλος in einer Weise gegenübergestellt, daß es scheint, als ob Epikur einer gemäßigten Demokratie zuneige. Dies würde auch zu dem damals in Athen herrschenden Systeme und zu Epikurs freundschaftlicher Stellung zu diesem stimmen. Erwähnt wird öfters, daß ein Königtum, das auf Furcht beruht, nicht bestehen könne. In dem Buche περὶ βασιλείας muß die Monarchie eingehend behandelt sein. Bei den freundlichen Beziehungen Athens und der epikureischen Schule zu den Seleukiden, Ptolemäern und Lysimachos ist es nicht denkbar, daß er das Königtum an sich bekämpft hat. Möglich, daß seine Kritik der Tyrannis auch gegen Antigones und sein Haus gerichtet war.

Meist wird sich Epikur, wenn er überhaupt diese Fragen ins einzelne verfolgt hat, begnügt haben, die allgemein gültigen Rechte, die sich unmittelbar aus dem Begriffe des Rechtes ableiten lassen, zu besprechen, da die besonderen Rechte, die Gesetzgebungen und Verfassungen nur bedingten Wert haben und sich daher einer allgemeinen Erörterung entziehen. Daß der Philosoph berufen sei, Gesetze zu kritisieren und aufzustellen, bezeugt Philodem ausdrücklich.

Was das Verhältnis des Philosophen zum Staate betrifft, so ist die Forderung unbedingten Gehorsams gegen die Gesetze schon erwähnt. Seinen Staatsbürgerpflichten wird der Philosoph so weit genügen, als er muß. Von der Bewerbung um Ämter und vom Auftreten in Volksversammlungen wird er sich fernhalten. Denn der Ehrgeiz, der mit dieser Tätigkeit verbunden ist, der Neid, den sie erweckt, und die Gefahren, die sie zur Folge hat, stören die Gemütsruhe, nach der der Weise strebt. Außerdem ist dieser durch seine Richtung auf das Allgemeine weniger zu öffentlicher Tätigkeit berufen, die Kenntnis des Besonderen verlangt. Dieses Verbot ist aber nicht unbedingt. Ehrgeizigen im besonderen ist sogar die Beteiligung am öffentlichen Leben zu raten, da der unbefriedigte Trieb mehr beunruhigt, als das öffentliche Auftreten selbst. Seine Zurückhaltung wird der Weise durch strengen Gesetzesgehorsam, durch freundliches Verhalten gegenüber seinen Mitbürgern und dem Herrscher, durch theoretische Vorschläge zur Verbesserung der Gesetze und durch Erziehung der Jugend zur Gesetzlichkeit gut machen.

Eine Beurteilung der vorgetragenen Lehre muß sich naturgemäß auf den ethischen Standpunkt des Verfassers stellen. Daß er den Nutzen als Zweck des Rechtes und sicher auch des Staates ansah, teilt er mit der gesamten griechischen Philosophie. Es ist das auch nichts Entscheidendes, da der Gegenstand des Nutzens auch das Sittliche sein kann. Indes ist es selbstverständlich, daß ein Philosoph, der sich zur Lust als höchstem Gute bekennt, keinen sittlichen Zweck des Staates anerkennen kann. Bei seinem strengen Individualismus, der nicht einmal soziale Triebe gelten läßt, versteht es sich, daß er den Staat nicht wie Plato und Aristoteles als ein Gebilde von eigenem Werte, das neben der Einzelpersönlichkeit Anspruch auf Pflege hat, betrachtet. Stimmen doch die Stoiker meist hierin mit ihm überein. Nur das Glück des einzelnen ist ihm Zweck, und das Glück besteht ihm, soweit er sich konsequent bleibt, in der Lust, die aus der Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse und aus der Freiheit von äußeren und inneren Störungen fließt. Geistige Lust ist ihm nur ein Gut zweiter Hand, insofern es in der Hoffnung auf jene unmittelbaren Güter und in der Erinnerung an sie besteht. Es ist daher durchaus folgerecht, wenn er den Zweck des Staates in der Sicherung dieser ursprünglichen und abgeleiteten Güter sieht, weniger notwendig, daß er diese Sicherung auf den Rechtsschutz und die Abwehr äußerer Feinde beschränkt. Er hätte unter diesen Gesichtspunkt auch Wohlfahrtseinrichtungen

und Erziehungsaufgaben einbeziehen können. Doch mochte er bei der Ansicht, daß die Bedürfnisse des Weisen gering seien und leicht von jedem befriedigt werden könnten, auf die Unterstützung durch den Staat wenig Gewicht legen, gymnastische Erziehung wird auch er als Mittel zur Wehrhaftmachung der Bürger gefordert haben. Auf enzyklische Bildung legte er, wie verschiedentlich bezeugt ist, keinen Wert. Erziehung zur Gesetzlichkeit wies er, wie wir von Philodem hören, den Philosophen als den allein dazu Befähigten zu. Zu höherer philosophischer Erkenntnis hielt er die Menge nicht geeignet. So ist seine Beschränkung des Staatszweckes in obigem Sinne verständlich. Wir dürfen hier auch daran erinnern, daß ein humaner Denker wie Wilhelm von Humboldt allerdings in seinem Jugendwerke „Von den Grenzen der Wirksamkeit des Staates", das vor seine eigene staatsmännische Tätigkeit fällt, vom Standpunkte des strengen Individualismus aus den Staat auf den Rechtsschutz beschränken wollte, und daß dieselbe Auffassung, als sogenannte manchesterliche bekannt, bis vor kurzem in den liberalen Kreisen die herrschende war.

Epikurs gesunder Sinn zeigt sich darin, daß er die Notwendigkeit des Staates im Gegensatze zu den weltbürgerlichen Neigungen der kynisch-stoischen Schule durchaus begriffen hat, ferner darin, daß er Staat, Recht und Sitte als etwas natürlich Gewordenes und daher Vernünftiges anerkennt. Denn so stark auch die individualistischen Tendenzen des Hellenismus in ihm wirksam sind, die altüberlieferte hellenische Liebe zu Stadt und Staat ist in dem Sohne des attischen Kleruchen noch nicht ganz erstorben. Seine Entwicklungstheorie kann man mit Rücksicht auf den damaligen Stand der Völkerpsychologie geistreich nennen. Sie beweist, daß der Lehrerssohn doch auch geschichtlichen Kenntnissen nicht fernstand.

Ebenso ist ihm darin beizustimmen, daß das Recht als Ganzes immer ein bedingtes ist. Es gibt weder einen Idealstaat noch ein Idealrecht, sondern immer nur ein Recht für diesen Staat und für diese Zeit. Dabei bleibt doch immer der Zweck des Rechtes allgemeingültiger Maßstab für jedes Einzelrecht. In diesem Sinne ist auch seine Unterscheidung von Naturrecht und Gesetzesrecht wichtig und richtig. Er nimmt gleichsam einen mittleren Standpunkt zwischen der rationalistischen und historischen Schule ein.

Daß er als Zweck der Strafe die Abschreckung betrachtet, folgt aus seinem Begriffe des Rechtes. Das Unrecht schädigt die Sicher-

heit der Gesellschaft und muß daher verhütet werden. Das bewirkt die Strafandrohung, deren Wirkung er allerdings überschätzt. Wenn wir die bessernde Wirkung der Strafe auch bei Hermarch berührt fanden, so tritt sie doch in den Hintergrund. Der Vernünftige bedarf deren nicht, der Unvernünftige kann nur abgeschreckt, nicht gebessert werden. So billigt er auch die Todesstrafe, die mit dem Besserungszwecke nicht vereinbar ist. Ja, der Menge gegenüber läßt er sogar die religiösen Abschreckungsmittel gelten, die doch für den Weisen inhaltslos sind. Da er, um das Recht auf Strafe zu begründen, die Willensfreiheit fordert, so gewinnt es den Anschein, als ob er die Strafe zugleich als Sühne des Unrechts ansah. Doch haben wir dafür keine weiteren Belege.

Auch der Rat, der Politik fern zu bleiben, ist in den Grenzen, in denen er ihn erteilt, und bei der Begründung, die er ihm gibt, von seinem Standpunkte aus gerechtfertigt. Wem das Gleichgewicht der Seele Ideal ist, der kann in dem ehrgeizigen und gefährlichen Treiben des öffentlichen Lebens um so weniger sein Heil finden, als philosophisches Denken nicht zu politischer Tätigkeit befähigt. Schon Plato und Aristoteles setzten das theoretische Leben über das praktische; die Stoa teilt diesen Standpunkt nicht. Die politischen Verhältnisse Griechenlands in jener Zeit machen diese Enthaltsamkeit doppelt verständlich. Daß er mit seiner Ablehnung praktischer Politik zugleich die Vermengung der Philosophie mit der Rhetorik und Sophistik, die in den Schulen seiner Zeit verbreitet war, aufs entschiedenste ablehnte, hat, wie wir sehen werden, v. Arnim mit Recht als ein Verdienst hervorgehoben.

So darf die Rechtsphilosophie Epikurs als ein folgerichtiges Ergebnis seiner ethischen Voraussetzungen gelten [45]). Die Kritik wird bei letzteren ansetzen müssen. Ihre Einseitigkeit und Widersprüche lassen sich unschwer erweisen.

---

[45]) Wenn Kaerst, a. a. O. S. 111 die Unzulänglichkeit des Utilitarismus zur Begründung der Rechtsidee betont, so stimme ich darin völlig mit ihm überein. Wenn er dagegen meint, die epik. Philosophie mache nicht einmal den Versuch eine wirkliche Verpflichtung aus ihren Voraussetzungen abzuleiten, so scheint mir das ein Irrtum. Das Verpflichtende des Rechtes beruht auf dem mit ihm allgemein und notwendig verbundenen Nutzen. Der Verständige fühlt sich daher auch ohne gesetzlichen Zwang durch die Rechtsidee verpflichtet.

V.

Auf die Übereinstimmungen Epikurs in seinen rechtsphilosophischen Anschauungen mit anderen Denkern habe ich schon gelegentlich hingewiesen. Die Frage, inwieweit er auf diesem Gebiete von Vorgängern abhängig ist, wage ich nicht umfassend zu beantworten. Nur auf seine Beziehungen zu Demokrit und seiner Schule möchte ich anhangsweise näher eingehen.

Hirzel hat zuerst in dem ersten Teile seiner Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften gegen Zeller den Nachweis zu führen gesucht, daß Epikur nicht nur in seiner Naturphilosophie, sondern auch in seiner Erkenntnistheorie und Ethik von Demokrit ausgegangen sei. Betreffs der ersteren habe ich schon in meiner Dissertation Hirzel zugestimmt; Natorp hat in seinen „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum" dieses Verhältnis anerkannt, aber die Gegensätze m. E. über Gebühr betont. Für die Ethik hat ebenfalls Natorp in seinen „Ethika des Demokritos" in ausgezeichneter Weise die Verwandtschaft beider Denker nachgewiesen.

Dasselbe scheint mir nun auch von den rechtsphilosophischen Anschauungen zu gelten.

(Schluß folgt.)

XIII.

Pars Secunda Philosophiae, seu Metaphisica.

(Vorlesungen über Metaphysik aus den Jahren 1703—1754.)

Von

Leo Jordan.

(Schluß.)

Alles das, was unser Buch über die modernen Systeme sagt, ist zutreffend: Unter *assistentia* war das Eingreifen Gottes verstanden, der bei jeder Gelegenheit, vergleichbar dem *ouvrier habile* Leibnitzens eingriff. Dies System war (S. 332) *á carthesio excogitatum et á malebranchio acriter vindicatum.* Unser Autor führt in den folgenden Partien, in welchen Einwürfe widerlegt werden, die eigenen Worte Malebranches an, in welchen dieser seine Anschauung begründet (S. 341): *coment pourions nous, inquit, remuer notre bras? pour le remuer il faut avoir des esprits animaux* (= Instinkte), *les envoyer par de certains nerfs vers de certains muscles pour les enfler et les racourcir; car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue; ou selon le sentiment de quelques autres on ne seoit encore comment cela se fait; et nous voyons que les hommes qui ne scuvent pas seulement s'ils ont des esprits animaux, des nerfs et des muscles remue[nt] leurs bras et les remue[nt] meme avce plus d'adresse que ceux qui scavent l'anatomie, c'est donc que les hommes qui veullent remuer leur(s) bras, et qu'il n'y aque dieu qui puisse (le remuer)* (gestrichen) *et qui le[s] fasse remuer.* So also lehrte Malebranche, ohne daß es uns leider gelungen wäre, die Stelle nachzuweisen, wo er dies sagt. Doch finden sich eine Reihe von ähnlichen in seinen Werken, auch wurde Malebranche in Frankreich und auch in Holland als der erste Verfechter des Okkasionalismus angesehen: So vergleiche man Bayles Besprechung einer holländischen Streitschrift gegen diese Lehre [18]): *On nous dans le 2. une histoire fort vraisemblable de*

[18]) Nouv. de la Rep. des Lettres, März 1686, III.

causes occasionelles, en touchant les raisons qu'il est apparent que M. Descartes a eues de les inventer, et de les répandre dans toute la Physique, d'où elle se sont après cela répandues dans la Théologie, par les soins et les auspices du P. Mallebranche.

Diese Anschauung beruht auch in der Tat auf Descartes, wenigstens war sie die direkte Konsequenz von dessen Lehren. Hier war ein „extremer Dualismus" gepredigt worden, der Körper und Geist als zwei Substanzen ansah, die sich ausschließen. Es ist deshalb als ein „übernatürliches, von Gott gewolltes Faktum anzusehen, daß sie verbunden erscheinen (*Principia Philosophiae* I, 61, vergl. Erdmann II, S. 26). Die Verbindung aber, in der also bereits Gott eine wunderbare nicht näher bezeichnete Rolle spielte, geschah durch ein Organ, das *conarion*, den *gland pinéal* (l. die *glande pinéale*, *glande* heißt med. Drüse), von dem wir ja, als dem Sitze der Seele auch von unserem Philosophen schon gehört. „Zwar wirklich in Bewegung setzen kann die Seele trotz dieser ihrer Verbindung den Leib nicht, denn das Hinzukommen auch der kleinsten Bewegung würde das erste Naturgesetz (daß jeder Körper in dem Zustand, in dem er sich befindet, beharrt) umstoßen; wohl aber kann sie durch Einwirkung auf das *conarion* den sich bewegenden Lebensgeistern eine andere Richtung geben, sie dirigieren."

Als den eigentlichen Vater des sich hieraus ergebenden Systems der *causa occasionalis*, des *Okkasionalismus*, sieht nun Erdmann Arnold Geulincx an (1624—1669), erklärt aber, daß mehrere Schüler „anscheinend unabhängig von einander" denselben Weg betreten hätten. Und Geulincx hat in der Tat in seiner erst 1691 erschienenen *Metaphysica vera* mit demselben Exempel, das wir als von Malebranche herrührend nennen hörten, seine Ansicht verständlich zu machen gesucht: „Zu der Unmöglichkeit einer Einwirkung von Leib und Seele, ... kommt nach Geulincx die weitere, daß nur dasjenige wirkt, welches weiß, was es tut, ich aber nicht weiß, wie meine Handbewegung ... zu Stande kommt. Nun aber ist wieder nicht zu leugnen, daß wenn ich meine Hand bewegen will, sie sich wirklich bewegt ... Wir haben es also in beiden Fällen mit einem Unbegreiflichen, ja Unmöglichen, aber Faktischen, d. h. mit einem Wunder zu thun, welches darin besteht, daß bei Gelegenheit meines Willens der allmächtige Gott meine Hand bewegt" (Erdmann S. 29).

Kann Malebranche seine Ansicht unabhängig von dieser mit der seinen identischen geäußert haben? — Wie dem auch sei, der *Okkasionalismus* wurde in dieser Form von den Cartesianern angenommen, und so hat unser Philosoph historisch recht, wenn er Cartesius selber als den Urvater der Idee nennt. Sagt doch auch Erdmann (S. 28) „Es ist daher kein Unrecht, wenn man stets den Okkasionalismus als die eigentliche Cartesianische Lehre angesehen hat."

Es ist offenbar, daß unser Philosoph in den zeitgenössischen Systemen nicht schlecht zu Haus ist, wenn er sie auch nicht immer in ihrem ganzen Umfang kennt. (Spinoza!) Doch kann man ihm dem XVII. und XVIII. Jahrhundert gegenüber wissenschaftlichen Sinn nicht absprechen.

So entgeht ihm denn auch ein weiteres zeitgenössisches System, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu erklären, nicht: Es ist dasjenige des Jean Leclerc (1657—1736), der aus einer Protestantenfamilie stammend, welche mehrere Gelehrte, besonders Theologen und Ärzte hervorgebracht, sein Leben in Genf begann und in Amsterdam beschloß, an zwei Brennpunkten also des damaligen geistigen Lebens. Außer einer Reihe gelehrter Werke gab er in Amsterdam wissenschaftliche Journale heraus, die über Neuerscheinungen kritisch referierten und eine Reihe von Originalartikeln brachten: Die *Bibliothèque Universelle et Historique* (1686—1693), als deren Fortsetzung die *Bibliothèque Choisie* (1703—1713) erschien, die wiederum in die *Bibliothèque ancienne et moderne* überging (1714—1727). Ein System über den Zusammenhang von Leib und Seele brachte nach unserer Metaphysik Leclerc in der *Bibliothèque Choisie* (S. 334): *tandem joannes le clerc in opere, cui titulus: bibliotheque choisie, quartam proponit opinionem circa mutuas corporis et animae operationes: suspicatur inesse nobis medium quoddam p[rinci]pium quod mediatorem plasticum appellat, quodque est animae instar instrumenti quo suum corpus movet et corpori instar vehiculi quo sensationes animae imprimere possit.*

Si vero inquiratur quae sit illius p[rinci]pii natura, illam se ignorare fatetur dnus le clercq (!): „*je repond â ceux qui me demendent une definition nette de ce principe mytoyen qui lie l'ame et le corps, que je n'en peu donner aucunne exacte [description], parceque ce n'est qu'une substance qui n'est connue que par ses effets*; *tout ce que j'en peu dire,*

c'est que c'est un etre qui a en lui meme un principe d'activité, et qui peut agir par lui meme sur l'ame et sur le corps, un etre qui avertit l'ame de ce qui se passe dans son corps par les sensations qu'il y produit et qui remue le corps aux ordres de l'ame, et sans scavoir neanmoins la fin de ses actions.

Leclerc ist nun in der Tat weniger der Erfinder dieser *nature plastique* als der „Apologist" ihres Erfinders Cudworth (1678), den Bayle angegriffen hatte. Die Besprechungen dieser merkwürdigen Hypothese finden sich im I., V., VI. und VII. Band von Leclerc's Zeitschrift, der *Bibliothèque Choisie.* Der Ausgangspunkt ist nicht sowohl die Verbindung zwischen Seele und Leib i. A., sondern die Fortpflanzung. Die Schaffung eines neuen gleichartigen Wesens im Pflanzen-, Tier- und Menschenreiche gibt zur Aufstellung dieses plastischen Mittlers zwischen Gott und Materie Anlaß. Der Mittler ist blind gedacht wie die Materie. Er arbeitet ebenso wie ein Arbeiter am Bau, nur die Befehle seines Herren kennend. Mißgeburten kommen auf das Konto seiner Unzulänglichkeit (Bd. VII, S. 275, 278, 279). Als der Mittler zwischen Gott und Materie dient er in gleicher Rolle als Mittler zwischen Seele und Leib. Für Leclerc ist die Art wie Gott den Mittler beeinflußt ebenso problematisch, wie seine Natur. Bayle hat das System bekämpft in seinen *Reponses aux Questions d'un Provincial*, Kap. CLXXIX. Er hat hier die Geschichte dieser grauen Theorie niedergelegt. — Alle vier vorgetragenen Systeme werden nun vom Verfasser abgelehnt: *duo postremo quidem ex integro, et duo primo ex parte ... improbamus.* Das *Systema influxus* ist falsch, weil es dem Leibe die *sensationes* der Seele zuschreibt, das System der okkasionellen Assistenz ist es nicht minder, da es das Prinzip unserer Willensfreiheit einzuschränken scheint: *vult deum solum causam esse efficientem motuum liberorum corporis nostri, ita ut animae volitiones non sint nisi illorum motuum occasio.*

Es folgt nun unmittelbar ein fünftes System, dasjenige unseres Verfassers:

Propositio.

mutua animae et corporis unio explicari nequit per armoniam praestabilitam aut mediatorem plasticum; sed in hoc consistere videtur quod anima efficienter agat in corpus, et factae in corpore impressiones, sint affectionum animae causa occasionalis.

Dies System nannte der Verfasser selber bei Abschluß des vorhergehenden Kapitels einen Kompromiß zwischen den beiden ersten Systemen (S. 334): *viam quamdam mediam teneamus sistema influxus inter et sistema assistentiae.* Er nimmt eine gegenseitige unmittelbare Wirkung von Seele und Leib an. Die Seele wirkt auf den Leib *efficienter*, d. h. wirksam, als *causa efficiens*, umgekehrt aber der Leib auf die Seele nur als *causa occasionalis*, bei der also, wenn wir recht verstehen, die Assistenz als drittes hinzutritt. Er benutzt die Gelegenheit, um die Schwächen von Leibnitz' und Leclercs Systemen nachzuweisen, was wir übergehen können, und erläutert dann (S. 338) sein eigenes System.

Die Behauptung, die Seele könne nicht die *causa efficiens* der Bewegungen unserer Glieder sein, beruht darauf, daß sie als einfach und ohne Teile vorgestellt wird. Dieselben Prädikate kommen aber auch Gott zu: und dennoch kann Gott auf die Körperwelt einwirken. Folglich ist es untunlich zu sagen, die Seele könne nicht ebenfalls auf ihren Körper *efficienter* einwirken:

Si quid impediret quominus anima diceretur causa efficiens motuum spontaneorum sui corporis, maxime quod ipsa, cum simplex sit (et) (tum) sine partibus, [ergo] in corpus phisice agere non possit; falsum tamen consequentia...: quamvis deus simplex sit et sine partibus nihilominus ipsum in corpora agere posse extra dubium est; ergo pariter licet anima simplex sit et sine partibus, non ideo in corpus suum agendi incapax dicenda est.

Den Cartesianern aber hält er folgendes entgegen: Es ist nicht die Allmacht Gottes, durch die er als auf die Körperwelt wirkend verstanden wird, wie man einwerfen könnte. Denn da der Seele dies Prädikat nicht zukommt, so würde der obige Schluß falsch sein. Es ist seine *activitas*, die als unendlich und allmächtig nicht auf einen Teil, sondern auf die Gesamtheit der Körperwelt wirkt. Auch unserer Seele aber gebührt das Prädikat der *activitas*, wenn auch im beschränkten Maße, so daß sie nur auf den eigenen Körper einwirken kann:

Neque dicant causarum occasionalium defensores deum agere posse in corpora quia omnipotens est et voluntatem habet summē efficacem; etenim deus non ratione omnipotentiae praecise intelligitur agere in materiam, sed ratione suae activitatis, quae cum sit infinita et omnipotens, non in aliquam tantum sed in omnem materiam et quidem omni modo

possibili agere potest — unde cum anima nostra sit quoque activa, nihil impedit quominus ratione illius activitatis, quae quidem limitata est in proprium corpus saltem agere possit.

Nun ersehen wir aus der damaligen Literatur, daß hier einen Mittelweg zu suchen das Bestreben der meisten Schulen war: So schreibt Jaquelot in seiner gegen Bayles *Dictionnaire* gerichteten Streitschrift: *Conformité de la Foi avec la Raison* gegen Schluß (Amsterdam 1705, S. 381), nachdem Descartes' und Leibnitzens System vorgetragen wurde: *Le systéme ordinaire est un milieu entre ces deux opinions, qui paroissent avoir chacune de grandes difficultez.* Danach glaubt das gewöhnliche System nicht, daß Gott nur hat Maschinen erschaffen wollen. Auch die biblische Schöpfung steht mit dieser Annahme im Widerspruch (S. 384): *De là il s'ensuit manifestement que Dieu ayant uni l'ame avec le corps pour composer l'homme, et qu' ayant voulu de plus que l'Ame dirigeât le corps dans les actions libres et humaines, il doit avoir conféré à l'Ame la vertu de conduire le corps dans ces occasions.*

So beschließt Jaquelot (S. 389), daß, wenn man begreifen könne, daß die Seele durch ihre eigene Kraft *(vertu)* und durch irgend einen Trieb *(influence)*, der sie in Bewegung setzt, auf den Leib wirkt, so folge man dem „üblichen System“.... Versteht man dies aber nicht, so folge man dem System des Herrn Leibnitz, denn dasjenige der *causes occasionelles* ist nichts als eine ewige Täuschung.

Auch unser Philosoph hat wie das *système ordinaire* einen Mittelweg eingeschlagen, aber nicht denselben wie Jaquelot, sondern hat einen merkwürdigen Kompromiß zwischen dem *systema influxus* und den bereits von Jaquelot verpönten *causes occasionnelles* geschlossen.

Er urteilt folgerichtig und wohl in Übereinstimmung mit der allgemeinen Lehre: Gott kann die Regungen der Materie beobachten und leiten — der Seele gebüren dieselben Attribute der Einfachheit und Unteilbarkeit wie Gott —, *ergo* können wir die Fähigkeit der Leitung der Materie ebenfalls nicht absprechen. Ähnliche, wenn auch nicht so bestimmte Hinweise bringt Jaquelot (S. 384): *D'ailleurs puisque Dieu qui agit par sa volonté, comme ceux dont on parle conviennent, pourquoi n'auroit il pû conférer à ma volonté le pouvoir d'agir?* (Anakoluth!)

Unser Philosoph fragt aber nun weiter, wie wirkt aber umgekehrt der Leib auf die Seele? Man erwartet hier, daß der Philosoph aus Liebe zur Einheit schon die Frage vom Standpunkte der Seele aus betrachtet: Weniger die Materie als verursachenden, denn die Seele als empfindenden, empfangenden Teil darstellt; und zum Beweise dieser Behauptung hätte der obige Syllogismus ebenfalls genügt. Denn, da Gott die Fähigkeit hat, die Regungen der gesamten Materie zu beobachten, warum sollte da die Seele nicht die gleiche Fähigkeit in dem ihr zukommenden beschränkten Maße haben?

Er hat diesen Weg nicht eingeschlagen, sondern nimmt bei der Wirkung des Leibes auf die Seele zur cartesianischen Lehre seine Zuflucht. Die auf unsere Gliedmaßen gemachten Eindrücke sind die „Gelegenheiten", bei denen Gott als Mittler in unserer Seele Gefühle erweckt: *impressiones factas in organis esse duntaxat occasionem qua datâ deus excitat in nobis varias s[en]s[a]tiones quibus inter vivendum afficimur* (S. 338).

Er beweist diese Lehre nicht, sondern stützt sich wohl auf die Beweisgründe der Cartesianer; nur erklärt er noch einmal die Unmöglichkeit, daß die Materie auf den Geist wirken könne: *res corporea et materialis rem simplicem et spiritualem efficere nequit*; *ergo impressiones factae in corpore non sunt nostrarum sensationum causa efficiens, proinde illarum duntaxat occasio.*

Die folgende Widerlegung von Einwänden ist (S. 339—342) eine Beleuchtung derselben Dinge von anderen Seiten, eine Widerlegung der interessanten Behauptung, Bewegung sei Neuschaffung des Körpers an anderem Orte, deren Quelle wir unten besprechen werden: *corpora movere nihil aliud est quam illa in diversis successive locis creare*; eine Erklärung der Paralyse: *membra paralysi vitiata recte disposita non sunt, in illis enim aut nervi sunt obstructi aut spiritibus animalibus vacui* (NB.!) *aut musculi sunt hebetati quae omnia sunt totidem obices virtuti animae insuperabiles.* Der Einwurf des Malebranche, den wir zitierten, und seine Besprechung beschließt das interessante Kapitel.

Wir haben bereits an anderer Stelle von Leibnitz' Monaden gesprochen. Unser Verfasser will dieselben in seiner *Physik* akzeptieren, zu unserem Bedauern sind wir nicht im Besitze dieser seiner Vorlesungen, um uns auch hier einen Einblick zu verschaffen, wie

weit seine Kenntnisse von Leibnitz' Schriften über diesen Punkt gingen.

Und so kehren wir denn nach dieser Reise ins Ausland zurück nach Frankreich zur Besprechung derjenigen Persönlichkeiten, die wir als Zeitgenossen unseres Dozenten ansehen dürfen.

II. Die Philosophen des Übergangs.

Da ist nun vor allen der große Kritiker

1. Pierre Bayle (1647—1706)

zu nennen, der zwar ein Kind des XVII. Jahrhunderts ist, seiner Denkweise aber und seinem Einfluß nach sicherlich den Geistern des XVIII. verwandter erscheint. Unser Dozent läßt ihn *ultimis temporibus* lehren, betrachtet ihn also, wohl in den älteren Bestandteilen seiner Vorlesung, noch als Zeitgenossen.

Er zitierte sein Urteil über Spinoza (vgl. oben), wir wissen nicht woher, kaum aus dem Artikel des *Dictionnaire*, den er sonst nicht benutzt hat. Gleichzeitig aber verriet er uns, daß sein Gewährsmann an anderer Stelle nicht viel besseres über Gott gelehrt als sein bekritteltes Opfer. So erfahren wir denn auch (S. 198), daß er „Manichäer" sei. Er erhebt diese Anklage in seinem Kapitel *de unitate dei*. Zweierlei Gegner sollen hier bekämpft werden, die *polytheistae*, die an viele Götter glauben, die *manichaei*, die an zwei glauben. Da sie nämlich nicht verstehen können oder vorgeben nicht zu verstehen, daß unter einem als vollkommen geltenden Gotte so viel Übel in der Welt seien, so erfanden sie einen zweiten Gott, der ebenfalls allmächtig ist, notwendig von dem ersten unabhängig, von Natur aber schlecht und der Vater alles Schlechten. Das alte Prinzip also von Ormuzd und Arimân. „Zwischen beiden herrscht ein ewiger Krieg, siegt das gute Prinzip, so geschieht uns Gutes, siegt das schlechte, so erfahren wir Übles.

Diesen Manichäismus erweckte in jüngster Zeit Baylius und obwohl er ihn selbst voller Widersprüche glaubte, übernahm er dennoch das Patronat über ihn und wagte es, ihn mit Spitzfindigkeiten jeder erdenklichen Art zu verteidigen."

manichaeismum ultimis temporibus exsu[s]citavit (belei) (gestrichen) *baylius, et quamvis ipsum contradictionibus plenum fateretur, ejus tamen patrocinium suscipit atq[ue] omni cavillationum genere defendere conatus est.*

Es wird nun leicht, die Widersprüche eines solchen Systems im folgenden darzutun (S. 202): Sind sich die Prinzipien des Guten und Bösen an Kraft gleich, so müßten sie sich aufheben und es gäbe weder Gutes noch Böses. Sind sie aber ungleich, so müßte das eine Prinzip obsiegen und es gäbe nur entweder Gutes — oder Böses. Und auch eine gegenseitige Abmachung, sich gegenseitig unbehindert wirken zu lassen — *foedus, ut quodlibet [principium] alteri relinqueret potestatem agendi* —, ist abgeschmackt.

Aber unser Philosoph sieht wohl, daß zur vollen Widerlegung des Gegners man sich klar werden müsse, was Gut und Böse sei. Und so definiert er in dem folgenden Abschnitte das Böse und grenzt es so gegen das Gute ab:

(S. 203) *Solvuntur objectiones.*

objj. 1⁰. *admittenda sunt duo p[rinci]pia manichaeorum si sub unico p[rinci]pio summe bono explicari non possit origo boni et mali... in hoc mundo sunt mala triplicis speciei, — mala naturae seu imperfectiones, — mala poenae, seu dolores, — et mala culpae seu peccata; atq[ue] haec triplex malorum species explicari non potest sub unico p[rinci]pio summe bono.*

Diesem Einwurf begegnet der Dozent vorab bescheidentlich: „Die Einheit Gottes ist so evident bewiesen, daß, selbst wenn unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstünden, wir an ihr festhalten müßten und dabei das Geständnis ablegen, unser Geist sei eben so beschränkt, daß wir nicht alles verstehen könnten. Aber, die Schwierigkeiten zugegeben, werden dieselben denn durch Bayles Behauptung besser erklärt? Wir haben eben das Gegenteil bemerkt.

Und obwohl Bayles Einwürfe Schwierigkeiten machen, so ist doch keine darunter, die nicht lösbar wäre, wie wir aus dem Verlaufe der Disputation sehen werden. Und so wird sich das einzige Prinzip des vollkommen Guten mit dem Vorhandensein des Bösen, in welcher Form auch immer, als wohl vereinbar erweisen."

Im folgenden werden dann eine Reihe angeblich Baylescher Argumente entkräftet. An die zwanzig spitzfindige Bemerkungen werden notiert, blendende Zeugnisse Bayleschen Geistes sind darunter:

(S. 215) „Es kann nichts vollkommeneres als das höchste Wesen gedacht werden. Aber ein Wesen, das das Böse verhüten könnte und nicht verhütet, kann man sich nicht vollkommener vorstellen. *Ergo* etc.

(S. 224) Ein Arzt, dem zwei Heilmittel zur Verfügung stünden, das eine präventiv, das andere heilend, wäre kein guter Arzt, wenn er nicht das Präventivmittel vorzöge."

Aber auch die Verteidigung ist dem Gegner nicht unebenbürtig und erreicht an der folgenden Stelle sogar die Höhe einer ganz modernen Anschauung (S. 205): „Die Vorstellung einer Kreatur ohne Fehler" ist gesagt worden in der Refutation „ist abgeschmackt". Diese Fehler, die in den Kreaturen gefunden werden, sind die Folge allgemeiner Gesetze, von denen die Welt regiert wird. Von diesen an sich höchst weisen Gesetzen ist Gott nicht verpflichtet abzuweichen, um irgendwelche Fehler an den Kreaturen zu verhindern, denn der Befehlshaber des Ganzen muß mehr Sorgfalt der Gesamtheit zuwenden, als dem Einzelwesen:

refectus, qui in quibusdam creaturis deprehenduntur sunt effectus legum generalium quibus regitur mundi illius universitas, porro legibus istis in se sapientissimis derogare deus non tenetur, ut quosdam in creaturis defectus impediat, provisor enim generalis majorem curam universitatis habere debet quam singulorum.

Ein Schritt weiter und die Absurdität des Wunders ist erwiesen, der Weg zum Deismus und zu moderner naturhistorischer Auffassung gefunden. Und hier steht unser Philosoph über Bayle, der sich nicht erklären kann, warum Gott nicht durch ein kompliziertes System von Gesetzen das Schlechte unmöglich gemacht hat:

„*ainsi — ut ipsius baylii verbis utamur, — c'est à tort que l'on me demande pourquoi dieu a executé le plan du monde qui ne peut etre qu'infiniment [compliqué], par les voies les plus simples et les plus uniformes*; *et pourquoi par une complication de decrets qui s'entrecoupassent incessamment; il n'a pas empeché le nuel.*"

Wir wollen nun nicht alle Spitzfindigkeiten dieses eigenartigen Systems und alle seine mehr oder weniger scharfsinnigen Widerlegungen durchsprechen (sie füllen 25 Seiten!), sondern uns den Quellen unseres Philosophen zuwenden:

Was die Zitate aus Bayles Schriften anbetrifft, so machen wir wiederum eine ähnliche Erfahrung, wie seinerzeit bei Spinoza. Sie stimmen mit den von Bayle gemachten Einwürfen dem Sinne nach meist überein, doch nicht in der Form. Es ist natürlich bei der ungeheueren

Menge Baylescher Schriften schwer zu sagen, ob wir nicht gerade d i e Stelle übersahen, aus der unser Autor schöpfte; so haben wir beispielsweise das französische Zitat n i c h t nachweisen können. Doch sind die bekannten Stellen, in denen Bayle die Einwände der Manichäer ganz historisch darlegt, alle herangezogen worden.

Aus dem *Dictionnaire* lassen sich kurze Leitsätze, wie sie unser Autor aufstellt, schwer ausziehen. Bayles Stil ist weitläufig, das Gegenteil der spinozistisch-prägnanten Weise. Auf wenige Zeilen Text kommen stets spaltenlange Anmerkungen. Dazu noch zahllose Randglossen. In der Form ist der große Polyhistor ungenießbar, und dies ist ihm ja von seinen Zeitgenossen, nicht nur von den P u r i s t e n, gegen die er sich in einem Nachwort wandte *(Eclaireissement sur les Obcénitez)*, sondern auch von V o l t a i r e oft genug vorgeworfen worden: *C'est par son excellente manière de raisonner qu'il est surtout recommendable non par sa manière d'écrire, trop souvent diffuse, lâche (= lasch), incorrecte, et d'une familiarité qui tombe quelquefois dans la bassesse* (V o l t a i r e, S. d. L. XIV.).

Was sich an festen Punkten aus den Artikeln seines Lexikons gewinnen ließ, das hatte bereits der protestantische Refugié J a q u e l o t in seiner dem ersten preußischen König gewidmeten Schrift ausgezogen: *Conformité de la Foi avec la Raison ou Defense de la Religion contre les principales Difficultez répandues dans le Dictionaire Historique et Critique de Mr. Bayle* (1705).

Buch II. Kap. 8 dieser Streitschrift wird aus dem Artikel M A R C I O N I T E S hervorgehoben: 1. Warum gewährt Gott nur einer kleinen Anzahl Auserwählter die *gratia efficax.* Im Kap. 9 wird der Artikel PAVLICIENS ausgezogen: (2) *La comparaison d'une mére qui laisseroit ses filles exposées aux séductions de jeunes galans revient encore sur la scéne, il demande d'un air content,* (3) *que on lui réponde si un Prince qui conserve toûjours ses sujets dans un état de prosperité, n'est pas meilleur qu'un autre qui laisse tomber ses sujets dans la misère. Il pétend aprés Sénéque, qu'il est de l'essence d'un bienfaiteur de ne point donner des graces, dont il sait qu'on abusera de telle sorte, qu'elles ne serviront qu'à la ruine de ceux à qui on les donne.*

Ich gebe vorab Bayles Sätze in der Form seines Gegners, in der sie sich weiter verbreiten konnten, als in der eigenen prolixen. So schreibt Jaquelot selber: „*Nous ne croyons pas avoir rien diminué de*

la force des arguments de Mr. Bayle dans cet abrégé et ce précis de 25 colonnes in folio de petit caractère".

Vergleichen wir nun das Angeführte mit den Sätzen unseres Autors; Bayle stellt die Frage: „Wer ist besser? Ein Fürst, der seine Untertanen in glücklichen Verhältnissen unterhält, oder ein solcher, der sie ins Elend fallen läßt?" Dies könnte die Quelle von folgendem Argument sein (S. 208): *bonus princeps non diceretur, qui potens suos subditos felices efficere, hunc eligeret ordinem, ex quo sequeretur multorum infelicitas.* Dieser Satz bringt allerdings logisch eine ganz andere Verknüpfung. Dieselbe Art der Verknüpfung, wie oben bei Bayle, finden wir dagegen in (S. 215): *ente summe bono melius concipi nequit: atque ente, quos peccatum non impedit dum impedire potest melius concipitur; ergo etc.*

Bayle vergleicht weiter Gott mit einem Wohltäter, der sich bewußt ist, daß seine Wohltaten zum Schaden der Beschenkten werden oder werden können. Das kann die Quelle folgender Reflexion sein (S. 217): *quod cedit in detrimentum accipientis non potest dici bonum; atque libertas saepius cedit in detrimentum ho[mi]nis ergo etc.* Oder jenes ausdrücklich zitierten (S. 222): 13°. *peccat benefactor, inquit tullius* (wohl verschrieben für *bailius*) *in beneficio quando nulla spes est beneficium illud utiliter conferendi; atque deus nullam spem habere potuit utiliter conferendi libertatem vel gratias pure sufficientes cujus ho[mi]nes abusuros praevidebat ergo etc.*

Die Frage, warum Gott nur einer Auslese die *gratia efficax* angedeihen läßt, ist ebenfalls baylisch (MARCIONITES) und stimmt mit Punkt 12 unseres Philosophen (S. 221, wir zitierten ihn oben) überein.

Mehrfach noch nach Abfassung seines Lexikons kam Bayle auf sein Steckenpferd zurück. Hauptsächlich um die Angriffe oft persönlicher Natur von sich abzuwehren, die seine Meinung ihm einbrachte. Das Nachwort über seine Stellung zum Manichäertum wollen wir später noch einmal heranziehen. An dieser Stelle erscheinen mehrere Kapitel aus den *Réponse aux Questions d'un Provincial* wichtiger. In dieser einen Folioband füllenden Schrift, die sich an Pascals *Lettres Provinciales* in Titel und Idee anlehnt, hat Bayles fingierter Korrespondent aus der Provinz auch über Jaquelots oben zitiertes Buch Auskunft gewünscht. Bayle gibt sie in seiner bekannten Weise ausführlichst (Kap. CXXVIII—CLXVIII). Er beklagt sich

bitter über die geringe Anzahl von Sätzen, zu denen sein Gegner sein ganzes System reduziert hätte: „*Mr. Jaquelot ne s'est point assujeti aux détails. Il a tout réduit à un petit nombre de propositions générales et il a cru mettre toute la force des arguments de Mr. Bayle dans très peu de lignes.*"

Aber die knappere Art des Gegners hat auch ihr Gutes gehabt. Sie zwingt Bayle ebenfalls und, soweit ich gefunden habe, zum ersten und letzten Male zu einer knapperen Wiedergabe seiner Sätze (Kap. CXLIV). Und hier haben wir zum Vergleich ein bequemes Material, dem wir im folgenden die Sätze unseres Dozenten gegenüberstellen wollen. Wir bedienen uns der Bayleschen Reihenfolge und lassen alle Sätze, die in der Metaphysik nichts Entsprechendes finden, aus:

Bayle *Questions*, Kap. CXLIV.	*Metaphysica.*
II. La bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie, et ne seroit pas infinie, si l'on pouvoit concevoir une bonté plus grande que la sienne.	5. (S. 215) ente summe bono melius concipi nequit: atque ente quod peccatum non impedit dum impedire potest melius concipitur; ergo etc. (vgl. IV, den Schlußsatz).
IV. Les bienfaits qu'ils communique aux Créatures ... ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses et si le mauvais usage qu'elles en feraient, étoit capable de les perdre, il leur donneroit des moïens sûrs d'en faire toûjours un bon usage; car sans cela ce ne seroient pas de véritables bienfaits, et sa bonté seroit plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur.	8. (S. 217) quod cedit in detrimentum accipientis non potest dici bonum; atque libertas saepius cedit in detrimentum hominis; ergo etc. 9. (S. 218) libertas cujus praevidetur tam noxieres abusus non potest concedi a deo summe bono.
V. Un être malfaisant est très-capable de combler de	10. (S. 219) deus summe bonus non potest homini dare quod

dons magnifiques *ses ennemis*, lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les perdra.

ipsi libenter concederet *hostis hominum infensissimus*

Il ne peut donc pas convenir à l'Etre infiniment bon de donner aux Créatures un *franc arbitre* dont il sauroit très-certainement qu'elles feroient un usage qui les rendroit malheureuses, s'il n'y avoit point de moïen sûr de fixer le bon usage de ce franc arbitre, il leur ôteroit plutôt cette faculté que de souffrir qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste que le franc arbitre est une grace.

6. (S. 216) deus summe bonus non potuit homini concedere *libertatem* ad bonum et malum flexibilem.

9. (S. 218 Anfang) deus concedens homini libertatem praevidit plurimos in aeternam sui perniciem abusuros.

16. (S. 225) melius esset homini nullam accipere *gratiam* quam accipere mere sufficientem.

VI. C'est un moïen aussi sûr, d'ôter la vie à un homme, de lui donner un cordon de soie dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder soi-même.

11. (S. 220) pater qui filio ensem porrigeret quo praevideret ipsum se etiam propria culpâ necaturum non foret bonus pater.

VIII. Un véritable *bienfaicteur* donne promptement. ...Si la limitation de ses forces ne lui permet pas de faire du bien sans faire sentir de la douleur ... il passe par là, mais ce n'est qu'à regret. ...

13. (S. 222) peccat benefactor, inquit tullius (l. baylius), in beneficio quando nulla spes est beneficium illud utiliter conferendi...

VIII. La plus grande et la plus solide gloire que celui qui est le *maître* des autres puisse aquérir, est de maintenir parmi eux la vertu, l'ordre, la paix, le contentement d'esprit. La gloire qu'il tireroit de leur malheur, ne sauroit être qu'une fausse gloire.

Obj. 2. (S. 208) bonus princeps non diceretur, qui potens suos subditos felices efficere, hunc eligeret ordinem, ex quō sequeretur multorum infelicitas.

IX. La plus grande haine que l'on puisse témoigner pour le vice, n'est pas de le laisser régner fort long-temps, et puis de le châtier, mais de l'écraser avant sa naissance.

1. (S. 210) deus peccatum odio infinito prosequitur; sed qui odio infinito prosequitur peccat(um), tenetur impedire quominus creaturae peccent.

XII. Permettre le mal que l'on pourroit empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il ne se commette pas, ou souhaiter même qu'il se commette.

2. (S. 211) lex naturalis jubet impediatur peccatum quantum fieri potest; atque deus omne peccatum efficaciter impedire potest; ergo ad id obligatur lege naturali.

XIV. La permission d'un certain mal n'est excusable que lors que l'on y sauroit remédier sans introduire un plus grand mal, mais elle ne sauroit être excusable dans ceux qui ont en main un remede très-efficace contre ce mal.

Vgl. 2.

4. (S. 213) deus peccatum permittere non potuit, nisi ex peccato permisso resultaret bonum majus aut saltem aequale.

XIX. Les Médecins qui parmi beaucoup de remedes capables de guérir un malade, et dont il en a plusieurs qu'ils seroient fort assûréz qu'il prendroit avec plaisir, choisiroient précisément celui quils sauroient qu'il réfuseroit de prendre, auroient beau l'exhorter et le prier de ne le refuser pas; on auroit néanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'auroient aucune envie de le guérir.

15. (S. 242) medicus qui aequ(a)e facile posset duo conferre(re) remedia, quorum unum praevideret futurum in(n)utile alterum vero salutiferum, non esset bones medicus remedium in(n)utile prae salutifero conferens.

Man sieht, alle die als von Bayle herrührend zitierten Sätze stimmen mit solchen des Philosophen im allgemeinen wohl überein, in Form und Wendungen aber unterscheiden sie sich wesentlich von den Originalen. Sie sind viel präziser, schärfer gefaßt, kürzer, als die Originale, sie sind zu wirklichen „Sätzen" geworden, während Bayle auch hier, wo er 19 Thesen aufstellen will, weitschweifig bleibt.

Es ist ja möglich, daß wir bei der Fülle des Materials gerade die Stelle übersahen, aus der unser Autor schöpfte, aber ich glaube dies nicht. Seine Sätze sind wohl dem Inhalt nach baylisch, der Form nach sind sie es aber nicht. Wo sie auch herstammen, ich glaube nicht, daß hier getreulich zitiert worden ist.

Und noch eins: Es bleiben vorab ein paar Sätze über, zu denen wir entsprechendes bei Bayle nicht fanden: Wie z. B. das charakteristische: 14. (S. 222) *ad plura tenetur deus titulo bonitatis quam titulo justitiae; atqui ex justitia jam debet ho[mi]nibus conferre gratias sufficientes; ergo titulo bonitatis tenetur ipsis largiri gratias efficaces.* Ist diese Spitzfindigkeit wirklich von Bayle?

Aber in einem irren wir uns gewiß nicht. So viel Punkte unser Autor auch zusammenbrachte, Bayles Lieblingsvergleich suchen wir vergebens bei ihm. Es ist der Vergleich mit der Mutter, die ihre Tochter auf den Ball gehen läßt, obgleich sie dort zu Fall kommen muß. In gleicher Weise hätte Gott Eva im Paradies ohne Aufsicht gelassen. Der Vergleich kehrt im Lexikon mehrfach wieder, so Artikel PAVLICIENS, Anm. F, wir finden ihn in den *Questions d'un Provincial* Kap. CLIII, er erregte bei Erscheinen der ersten Auflage des *Dictionnaire Critique* überall Anstoß, und so wahrte Bayle seine Rechte als reiner Historiker in einem Nachwort der II. Auflage am Schlusse des IV. Bandes: „*j'aurois été un fort mauvais Historien et un Rapporteur infidelle des Raisons de chaque Parti, si je n' avais point allégé la Comparaison qui a déplu à certaines gens. C'est celle de Dieu avec une mere qui prevoyant que sa fille etc.*" Nichts desto trotz ist dieses Gleichnis von Bayles Widersachern immer wieder herangezogen worden. Von Jaquelot wird es auf S. 201 des genannten Werkes zitiert und widerlegt: *Il n'y a rien de moins juste que cette comparaison. La mère est liée par des engagemens particuliers et obligée de veiller sur la conduite de ses filles etc.*" S. 236 kommt Jaquelot abermals auf das Gleichnis zurück.

Auch Leclerc, der Herausgeber der *Bibliothèque choisie*, hat sich damit beschäftigt. Im VII. Band dieser Zeitschrift erklärt er das Gleichnis für indezent und sucht es zu bekämpfen. Hiergegen nimmt hinwiederum Bayle Stellung in dem CLXXIV. Kapitel seiner *Questions*: *Refutation des disparitez alléguées par Mr. le Clerc sur la comparaison d'une mère.*

Vielleicht ist das Indezente des Vergleiches es gewesen, welches

unseren Philosophen bestimmte, den berüchtigtsten von allen Bayleschen Vergleichen fortzulassen. Immerhin ist es auffallend, daß bei der Fülle der zitierten Manichäer-Einwände gerade dies Lieblingsgleichnis fehlt. Und diese Lücke verstärkt das Problematische von der Art, wie Bayle zitiert wird. Ja wir möchten aus beiden Beobachtungen schließen, daß auch hier wieder das Material unseres Autors nicht auf Bayles Werke direkt zurückgeht, sondern daß auch hier wieder die Tradition, und zwar die Tradition der philosophischen Hörsäle, sich ein eigenes Baylesches System zurechtgezimmert, das für den Vortrag geeigneter war, wie die weitschweifigen Auslassungen seines Verfassers.

Und hierin muß uns bestärken, daß Bayle, obschon nicht zu leugnen ist, daß er mit dem Manichäer-System liebäugelt, dennoch sich nie als Verfechter (*manichaeismi defensor* nennt ihn der Philosoph), sondern stets nur als Historiker desselben hinstellt. Die Sachlage ist sehr interessant, denn sie zeigt, wie wenig der Historiker damals noch auf Verständnis zu rechnen hatte, denn fast alle Angriffe, denen Bayle ausgesetzt gewesen ist, galten dem Historiker, der kein Blatt vor den Mund genommen hatte und den die Zeitgenossen, worüber er auch immer schrieb, für tendenziös hielten.

Hier aber bei der Besprechung des Manichäertums war für den, der sich die Sachlage wirklich ansah und nicht nur nach dem Gerede ging, ein Zweifel über Bayles Denkweise unmöglich. Er hatte von vornherein nicht mehr getan, als jene Lehren auszubreiten, ihre Schwierigkeit zu betonen, aber sie immer als verwerflich erklärt. Sein Standpunkt ist etwa folgender, wie er ihn im Artikel PAVLICIENS niederlegt: „*Leur doctrine* (der Manichäer) *fondamentale étoit celle des deux principes coëternels, et independants l'un de l'autre. Le dogme donne d'abord de l'horreur, et par consequent il est étrange que la secte manichéenne ait pu seduire tant de monde. Mais d'autre côté on a tant de peine à repondre à ses objections sur l'origine du mal qu'il ne faut pas s'étonner que l'hypothese des deux principes, l'un bon et l'autre mauvais ait ... trouvé tant de sectateurs dans le Christianisme.*"

Den Sturm der Empörung, den sein angebliches Manichäertum erweckte, suchte er in der zweiten Auflage zu beschwichtigen. Am Schlusse des Artikels MANICHÉENS bemerkt er hier: *Comme dans cet Article, dans celui des Marcionites et des Pauliciens,*

il y a certaines choses qui ont choqué beaucoup de personnes et qui leur ont paru capable de faire croire que j'avais voulu favoriser le Manichéïsme ... j'avertis ici que l'on trouvera à la fin de cet Ouvrage un Eclaircissement qui montrera que ceci ne peut donner nulle atteinte aux fondemens de la foi Chrétienne.

Diese Denkweise findet sich in allen Artikeln und Schriften, die Bayle über die Manichäer veröffentlicht hat. Er zitiert ihre Anschauungen nicht in der formelhaften Weise unseres Metaphysikers, sondern breit, wie er immer schreibt, dem Urteil seiner Zeitgenossen nach zu breit.

Er widerlegt die hauptsächlichsten Einwürfe der Dualisten, zeigt, daß ihr System widersinnig ist, bringt aber andere nur referierend bei. Hiergegen verteidigt er sich in dem *Eclaircissement sur les Manichéens*, das von der zweiten französischen Ausgabe ab am Schlusse des IV. Bandes unter den „Dissertationen" zu finden ist [19]), folgendermaßen: „*Il y aura peut-être des gens qui trouveront imparfaite ma Réfutation du Manichéïsme, parce que je ne répons point aux Objections que j'ai étalées comme de la part des Manichéens. Je prie ceux qui se feront ce scrupule, de se souvenir que pour des Réponses évidentes tirées de la Lumière naturelle je n'en connois point; et que pour les Réponses que l'Ecriture peut fournir, on les trouve dans une infinité de Livres de Controverse.*

Er betont immer wieder, daß der Ursprung des Bösen eines der größten Mysterien ist, daß aber das System der Manichäer „absurd, unhaltbar und der Idee der Ordnung zuwider sei" (S. 629). „*C'est les refuter sufisamment que d'en faire un simple rapport*" ruft er aus. Daß er hierbei immer noch den Philosophiestudierenden als der Manichäer seiner Zeit hingestellt wurde, der das *patrocinium* dieser Lehre übernommen hätte, daß läßt sich nur so erklären, daß zu seinen Lebzeiten die offizielle Meinung über ihn in den Hörsälen geprägt worden war und ohne neuere Kontrolle weitergegeben wurde. Denn eine Kontrolle hätte doch zur gänzlichen Umarbeitung des ganzen Urteils führen müssen. Kurzum, die Verhältnisse liegen genau wie bei Spinoza.

In der Refutation der Manichäerlehren hätten unserem Autor zwei Quellen ersten Ranges zur Verfügung gestanden: einer der ältesten

[19]) In den ausländischen Ausgaben später. Ich benutze: Basel 1738, Fol. IV, S. 631.

und glänzendsten Schriftsteller seiner Kirche, der heilige Augustinus, und der bedeutendste Philosoph seiner Zeit, Leibnitz. Augustinus, der in jungen Jahren selber in der Theorie der Manichäer befangen gewesen ist, hat oft genug gegen sie Stellung genommen. In seinen *Confessiones*, in seiner so temperamentvollen Streitschrift *de Moribus Manichaeorum*, immer wieder kommt dieser außerordentliche Mann, der zwei Kulturen verbindet, auf sein Lieblingsthema zurück. Er löst die Schwierigkeiten, indem er das Schlechte als etwas nicht Positives definiert, den Mangel an Gutem: *malum esse privationem boni* (*Conf.* III, 6) *Malum non est substantia ulla, sed substantiae inimica inconvenientia (de Mor. Man.).* Über die üblichen Einteilungen der Übel macht er sich lustig: *Quid enim aliud, cum quaero quid sit malum responsuri estis, nisi aut quod contra naturam est, aut quod noceat, aut corruptionem, aut aliquid huius modi?* (*de Mor. Man.*, Kap. VIII).

Leibnitz hat diese philosophische Denkweise Augustins in seiner *Théodicée* übernommen. Auch für ihn besteht das Böse, nicht als Prinzip, sondern ist nur ein Mangel an Gutem, „es verhält sich zum Guten, welches das Positive ist, nicht als Negatives, sondern als Privatives" (K. Fischer, *Leibnitz* S. 587).

Von dieser Doktrin hat unser Autor nichts: *In hoc mundo sunt mala triplicis speciei, mala naturae, seu imperfectiones, mala poenae, seu dolores et mala culpae, seu peccata.* Er definiert also in der Art, die Augustinus verlacht, die aber die übliche des scholastischen Unterrichts war. Auch Leibnitz scheidet in der *Théodicée* (Nr. 21): *On peut prendre le mal metaphysiquement, physiquement et moralement.* Bayle referiert in den *Questions d'un Provincial* (Kap. LXXV) über das Buch des Engländers King über den Ursprung des Übels (London 1702): „*Mr. King remarque qu'il y a trois especes de mal et que la première consiste en ce que certaines choses n'ont pas certaines perfections ... qui se trouvent dans d'autres, que la seconde comprend les douleurs, ... et tout ce que l' Ecole apelle des maux physiques; et que la troisième comprend ... tout ce qu'on apelle des vices*". Genau so definiert Jaquelot.

Diese Einteilung war also die allgemein übliche und so ist auch in der Verteidigung des Christentums gegen die Manichäer eine Menge zu finden, was sich auch bei anderen findet. Der Hinweis auf die Naturgesetze, auf die notwendig erfolgende größere oder geringere

Vollkommenheit aller Dinge, damit der Organismus zusammen arbeiten könne, findet sich überall, wenn auch alle Sätze bei unserem Autor besonders scharf und präzis gefaßt sind.

Einmal wäre es möglich, daß seine Widerlegung direkt oder indirekt auf Jaquelot zurückginge, doch handelt es sich um einen Gedanken, den sehr wohl auch beide Philosophen unabhängig voneinander haben finden können.

Jaquelot op. citt. S. 243.

Pour répondre aux difficultez de Mr. Baile, je remarquerai que la source de son erreur vient ... 2. de ce qu'il considère Dieu et qu'il en parle, comme on parleroit d'un Roi, d'un Père, d'une Mere, d'un Maitre, liez à leurs sujets, à leurs enfants, à leur serviteurs. ... Mais pour en parler plus distinctement, il faut premièrement remarquer, qu'il n'y a rien de commun entre le Créateur et la Créature, un espace infini se trouve entre eux, sans aucune proportion.

Minus accuratae sunt comparationes illae quae instituere amat versipellis baylius deum inter et parentes vel principes terrenos: quantum enim diversa sunt istorum officia ergo suos filios vel subditos ab officiis quibus tenetur deus erga creaturas.

Auch in diesem Kapitel stießen wir auf das Weitergeben von Traditionen und Legenden, die sich unter den Zeitgenossen der besprochenen Dinge gebildet hatten und durch Vermittlung der Hörsäle ohne erneuerte Kontrolle weitergegeben wurden. Bayles Streit und Verteidigungsschriften blieben wirkungslos, er war einmal zum Verteidiger und Wortführer des Manichäertums gestempelt worden und blieb es, obgleich er nur sein eingehender Biograph hatte sein wollen.

Bei den nun zu behandelnden Fragen, die die jüngsten Zeitgenossen unseres Dozenten betreffen, ist solche Tradition ausgeschlossen. Hier finden wir ihn auf eigenes Studium angewiesen und wollen sehen, wie weit hier seine Methode gediehen ist.

III. Die Materialisten.

Verschiedentlich ist schon im Laufe der Untersuchung die Frage der Beschaffenheit der Seele gestreift worden. Sie war für die Zeit-

genossen unseres Verfassers eine Kapitalfrage. Er widmet ihr den ersten Artikel seines Abschnittes: *de mente humana* (S. 298—321). Den zweiten Artikel, über den Sitz der Seele haben wir unter Descartes kennen gelernt, den dritten, über ihre Verbindung mit dem Leibe, unter Leibnitz.

Ein historischer Überblick leitet ein: Eine materialistische Auffassung hatten bei den Alten die Epikureer: *Volebant ipsam esse subtilissimam corpus velocissimo motu agitatum; aerem v. g. vel ignem, vel pluriorem sanguinis portionem, vel corpus aliud ex quatuor elementis quasi permixtum: ipsi ex varia et certa quadam motus determinatione diversam in ho[mi]nibus cogitandi rationem, vim et capacitatem repetebant.*

Die Angaben über Epikur stammen wiederum nicht aus Bayles *Dictionnaire*, der zwar unter EPICURE darauf anspielt, daß Epikur sich die Seele materiell vorstellte, und dies verurteilt, aber sich im allgemeinen auf Kritik und Verteidigung von des griechischen Philosophen Glücklichkeitslehre beschränkt. In anderen Artikeln kommt er noch auf diese Theorie zurück und führt unter LEUCIPPE aus (Anm. E): „*Epicure [et] ses successeurs ... ont considéré l'âme comme un composé de plusieurs parties*". Über die einzelnen Teile der Zusammensetzung jedoch kein Wort. Dieselben waren sicherlich Gemeingut der philosophischen Vorlesungen, daß unser Autor auf Gassendis *Syntagma philosophiae Epicuri (1647 etc.)* direkt zurückging, ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Dies aber die ursprüngliche Quelle. La Mettries Système d' Epicure enthält sein eigenes System und ist nicht historisch.

„Zu diesen antiken Materialisten treten nun modernere": Da ist vorab Locke zu nennen, was wir (S. 33) verzeichneten. Er hat gefragt, ob Gott nicht sehr wohl die Materie hätte beseelen können. Da ist ferner

Voltaire

zu nennen, der in seinen „philosophischen Briefen" behauptet, er wisse nur, daß er denke und Körper sei, gleich als ob er sagte, er sei ein denkender Körper: *Voltarius in litteris suis p[hiloso]ph[i]cis ulterius adhuc progreditur nec timet profiteri hoc unum se scire, nimirum se cogitare et se corpus esse, quasi diceret se esse corpus cogitans.*

Voltaires *Lettres Philosopiques*, die in erster Linie der Vermittlung englischen Geistes gewidmet sind, beispielsweise neben Mitteilungen

über englische Sekten, Quaker usw., auch den ersten Bericht über die Schutzimpfung bringen, erschienen 1734. Der XIII. Brief handelt von Locke, und hier gibt der lachende Philosoph in kurzem Umrisse eine Geschichte der Anschauungen über die Seele, was er *le roman de l'âme* nennt. Locke erst habe die „Geschichte" derselben gegeben. Bescheidentlich setzt Voltaire seine Ansicht neben die Lockes: „Wir sind so wenig imstande, über die Natur der Seele sicheres zu sagen, daß die Religion zur Offenbarung greifen mußte. Es ist jedenfalls unser gemeinsames Bestes, wenn wir glauben, daß unsere Seele unsterblich ist: der Glaube befiehlt es uns, und damit ist die Frage beinahe entschieden. Allerdings nicht diejenige nach der Natur der Seele. Hiervon wissen wir nur: *Je suis corps et je pense, je n'en sais pas davantage*". Es sind dies die Worte, die unser Dozent auszog und interpretierte.

„Gleiche Meinung äußert der Herr von

Lamettrie (1709—1751),

ein Arzt, und um dieselbe zu erweisen, brachte er zwei Bücher voller Finsternisse zutage, das eine: *l'homme plante*, das andere: *l'homme machine*. Hier lehrt er:

1⁰. Das in uns denkende ist das Mark des Gehirnes *(rem in nobis cogitantem esse ipsam cerebri medullam)* [20]).

2⁰. Gefühle sind nichts als Bewegungen und mechanische Reizungen der genannten Mark-Substanz, bewirkt durch Anstoß, Meldung und Rückmeldung der Instinkte (Nerven). *(Sensationes aliud nihil esse praeter motus et affectiones quasdam mechanicas praedictae substantiae medullaris ortas expercutione, fluxu et refluxu spirituum animalium).*

3⁰. Die Gedanken seien nichts anderes denn Gefühle oder Modifikationen dieser, — *eximiae huius doctrinae et opinionis hanc solam dat rationem, quod in entibus, quae cogitationis signa exhibent nihil nisi materiam videamus* [21]).

Diese Gedanken Lamettries, die seine Glückseligkeitslehre begründeten, in der der Sinnesgenuß als oberstes Prinzip gepredigt

---

[20]) *Traité de l'Ame* (Oeuvres 1751, S. 123): „Voilà donc le *sensorium* bien établi dans la moelle". Vgl. die Schlußsätze des Werkes: *Point des sens, point d'idées* etc.

[21]) „*La pensée n'est qu'une modification accidentelle du principe sensitif.*" (*Abrégé des Systemes*, Art. Spinosa.)

wurde, sind so allgemein bekannt, daß wir nicht näher auf sie eingehen wollen.

Mit mehr Zurückhaltung, ja mit offenbarem Respekt wird schließlich

Buffon (1707—1788)

genannt, der französische Klassiker der Naturkunde im XVIII. Jahrhundert. Dieser hatte zwar an einer immateriellen Grundlage unseres Denkvermögens festgehalten, dagegen den Materialisten die reine Materialität der Sinne zugegeben, war also halb Materialist, halb Idealist: *tandem celeberrimus de bufon duo admisit in ho[mi]ne p[rinci]pia, unum cogitans et intelligens, alterum sentiens, quod sit sensationum nostrarum subjectum: hlI^um^ fatetur et probat esse substantiam spiritualem a materia prorsus distinctam; ad secundum vult nihil esse praeter materiam organisitam.*

Die *Histoire Naturelle générale et particulière* des Georges Louis Leclerc, Herr von Buffon erregte bei Erscheinen ihrer ersten Bände (1749 ff., vgl. Erdmann § 285, 4) ungeheueres Aufsehen, sowohl „durch den Naturkultus, zu welchem sie einlud", als durch die Vorzüglichkeit ihres Stils.

Buffon schreibt über die Seele (Bd. II, 1749, S. 434): „*Notre ame n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très constante; cette forme est la pensée, il nous est impossible d'apercevoir notre ame autrement que par la pensee; cette forme n'a rien de divisible, rien d'étendu. rien d'impénétrable, rien de matériel; donc le sujet de cette forme, notre ame, est indivisible et immatérielle: notre corps* (*ame* ist Druckfehler) *au contraire et tous les autres corps ont plusieurs formes, chacune .. est composée, divisible etc. ..., et toutes sont relatives aux différens organes avec lesquels nous les apercevons.*

Buffon beweist im weiteren die Materialität der Sinne dadurch, daß nach Zerstörung irgendeines Organs seine Funktionen vollkommen aufhören, nicht aber die der Seele.

Alle diese Ansichten nimmt sich der Verfasser vor zu bekämpfen und eine bessere dafür zu geben:

Propositio (S. 300).

Die Propositio bringt nun die üblichen scholastischen Beweise von der Einheit der Seele. Unser *sensus intimus* sagt uns, daß die in

uns denkende Substanz tätig und frei ist *(activa et libera)*, diese Prädikate gebühren aber der Materie nicht, *ergo* —

Die Materie kann zweitens weder fühlen noch denken, folglich ist die Seele in uns immateriell.

Unser Denkvermögen und Gefühl kann drittens nicht nur einen Gedanken haben oder ein Gefühl fühlen, sondern sie können mehrere Gedanken, mehrere Gefühle zugleich fassen und miteinander vergleichen. Wenn nun die denkende und fühlende Substanz materiell also teilbar wäre, so könnte wohl hier ein Gefühl, dort ein Gedanke entstehen, es gäbe aber nicht verbindendes, kein Organ, das mehrere zugleich vergliche:

Si substantia hujusmodi simplex non esset, sed ex multis partibus composita: una sensatio in una parte et altera sensatio in altera parte reciperetur, idem dic[o] de ideis quae nunquam omnes in eadem parte substantiae cogitantis existerent. atq[ue] hoc posito nihil esset in nobis quod posset diversas inter se sensationes comparare, nihil quod duarum vel plurium idearum perciperet habitudinem, nihil quod de illis judicare posset etc.

Dieser Gedanke wird dann noch einmal in Gleichnisform an einem Globus klargemacht. Auf dem Globus ist kein Teil, von dem wir behaupten könnten, daß er Europa, Afrika, Asien und Amerika z u g l e i c h enthalte. Hätte nun der Globus Denkvermögen, so wäre kein Fleck, der etwa sagen könnte: „Ich erkenne zugleich Europa und Asien", oder: „Amerika ist größer wie Asien".

In irgendeinem zusammengesetzten, komplizierten Subjekte können die Ideen nicht anders aufgefaßt werden, als die Erdteile auf einem Globus. Wie nun auf dem Globus nichts ist, das alle Teile der Erde zugleich erfassen und miteinander vergleichen kann, so würde das *ens sentiens et cogitans*, wenn es zusammengesetzt wäre, nicht imstande sein, verschiedene Gefühle oder Ideen miteinander zu vergleichen oder über dieselben zu urteilen.

variae sensationes, quae comparantur („welche verglichen werden"), *diversae ideae, quae in omni judicio vel ratiocinio reperiuntur, non possunt aliter in subjecto composito recipi quam mundi partes in globo geographico, alioquin non totum subjectum, sed partem illius dumtaxat et quidem simplicissimam afficerent, — ergo quemadmodum nihil est in globo geographico quod omnes mundi partes simul cognoscat et illas inter se comparare possit, ita pariter si ens sentiens et cogitans foret*

compositum non posset diversas sensationes vel ideas inter se comparare de illis judicare et ratiocinari.

Und schließlich wird Bayles Zeugnis noch angerufen, „das den Materialisten doch schwerlich verdächtig sein kann“, und der über das Gleichnis mit dem Globus sagt: *l'on peut dire que cette preuve est une demonstration aussi assurée que celle des geometres*; *que si tout le monde n'en sent pas l'évidence, c'est à cause que l'on a pu, ou que l'on a point voulu s'élever au dessus des notions d'une immagination grossière.*

Nur ein paar Worte über die Quelle dieser Erklärung. Das Gleichnis vom Globus ist von Bayle und wird im *Dictionnaire* in Anm. E zum Artikel LEUCIPPE vorgetragen: „*Considérez la figure des quatre parties du Monde sur un globe*; *vous ne verrez dans ce globe quoi que ce soit, qui contieenne toute l'Asie, ni même toute une rivière etc.*“. Unser Dozent zitiert getreu, da ist keinerlei Schwierigkeit. Wohl aber in folgendem: Das wörtlich angeführte *l'on peut dire que cette preuve* .. schließt sich dem Gleichnis nicht an, kommt überhaupt in dem ganzen Artikel (Basel 1738, S. 99 ff.) nicht vor. Vielleicht, daß die Stelle irrtümlich aus einem anderen Artikel herübergenommen wurde, vielleicht, daß Bayle andernorts auf das Gleichnis zurückkommt, eine willkürliche Einschiebung des Autors ist wohl ausgeschlossen.

Die Propositio schließt mit einem letzten gegen La Mettrie und Genossen geführten Beweis: Der innere Sinn sagt uns, daß das in uns Denkende und Fühlende noch dasselbe ist, wie vor 10 oder 20 Jahren. Das wäre es aber nicht, wenn es materiell wäre, etwa aus dem Rückenmark bestände, denn dessen Teile stoßen sich ab und ersetzen sich fortwährend: *si quidem omnino certum est eamdem* (die gleiche) *non remanere cujuscumque partis corporis nostri substantiam, cum singulis momentis per transpirationem avolent partes plurimae, et aliae ipsis succedant quas producunt diversa alimenta, ita ut post quamdam temporis successionem corpus sit substantialiter diversum ab eo quod erat antea, — ergo etc.*

Es schließt sich in der üblichen Weise die Widerlegung von Einwürfen an. Wir zitierten hieraus bereits den interessanten Einwurf, von Tag zu Tag würden neue Fähigkeiten der Materie entdeckt, warum nicht auch einmal die des Denkens? Dagegen das Argument, alles Neuentdeckte sei mit den früher gekannten Eigenschaften der Materie vereinbar, das Denken aber nicht (S. 306): „*tam certum est ergo quod*

nunquam detegent ho[mi]nes facultatem cogitandi materiae competere, quam certum est quodraturam in circulo nunquam deprehensum iri".

Hierher stammt auch der Nicolesche Beweis von der Einheit des Denkens, der Disput schließlich über die Tierseele.

Im Anschluß an diese Materialisten ist nun noch ein seltsamer Jünger Epikurs zu nennen:

Prémontval (1716—1764),

eigentlich André Pierre le Guay, der sich de Prémontval nannte. Für uns von besonderem Interesse, weil er in Berlin beim alten Fritz endete und der Berliner Akademie angehörte. Er hatte in Paris eine freie Schule der Mathematik gegründet, mußte aber 1744 von dort fliehen, nachdem er dem Pater Tournemine eine Reihe von Briefen gegen die Transsubstantiation u. a. Dogmen, geschrieben. 1752 wurde der Flüchtling nach Berlin berufen, wo er ebenfalls ein Erziehungsinstitut gründete. Seine Frau war Vorleserin der Prinzessin Wilhelmine.

Von diesem merkwürdigen Manne bucht und bespricht unser Philosoph eine nicht minder merkwürdige Paradoxie, die bestimmt gewesen ist, den kosmologischen Beweis außer Kraft zu setzen. Unser Philosoph bespricht ihn von S. 117 ab: *mundus hic non ex fortuito atomorum concursu originem duxit, sed ab ente summe intelligente conditus est.* Ein historischer Überblick leitet ein: Epikurs (eigentlich Demokrits!) Zufallschöpfung (S. 118), Ciceros Widerlegung derselben (S. 120). Eine lange Folge von Einwürfen und Widerlegungen schließt sich an, in der die Ablösung der Generationen (S. 125) *quantumcumque igitur protrahatur series entium ab invicem pro succesive productorum semper deveniendum est ad aliquam causam primam* und die Gravitation (S. 139) herangezogen werden.

Den alten Lehrsatz des Epikur, den nach Huet (*De la Foiblesse* Buch III, Kap. XVI) Gassendi schon einmal modernisiert, bringt Prémontval in neues Gewand: *cum domino de prémunval atque mundus iste, quantumvis praeclare ordinatus, non solum potuit, sed et certo debuit ex fortuito atomorum concursu effarmari.*

Prémontval stellt sich als echter Mathematiker vor, daß, wenn man die Buchstaben *ar*, die ersten der *Aeneis*, würfe, man 50% Wahrscheinlichkeit habe, daß sie in der Reihenfolge *ar* herauskämen. Nimmt

man die ersten vier Buchstaben, so sinkt die Wahrscheinlichkeit, es existieren 24 Kombinationen: *il n'y a si petits mathématiciens qui ne sachent que quatre lettres ont vingt quatre combinaisons differentes,* aber in 23 Würfen ist diese Ungunst ausgeglichen, und wenn ich die Möglichkeit habe, so oft zu werfen, wie ich will, so kann ich mit Bestimmtheit darauf rechnen, daß ich einmal richtig werfe. Und ebenso mit dem ersten Vers; und ebenso mit der ganzen *Aeneis:*

S'agit il même de toute l'eneide, veut on supposer qu'on a mis dans une grande roue autant de caracteres qu'il y en a dans ce beau poëme et qu'on les y a bien mêlé, la probabilité que le hazard ne les fera point sortir selon l'ordre quils ont dans l'énéide est comme immense; Le nombre de combinaisons contraires e[s]t au delà de toute immagination, mais enfin ce nombre répeté un pareil nombre de fois, le paris devient egal qu'on rencontrera l'aeneide ou qu'on ne la rencontrera pas; et le paris étant egal, si l'on. Nous avons vu néanmoins dans ces derniers tems s'élever Gassendi, portant le caractère de Prêtre, qui a fait renaître cette secte (d'Epicure) ... et qui a merité l'approbation de plusieurs personnes doctes et pieuses.

refait encore cent mille million de fois autant de tentative[s], le prodige ne seroit point alors que le hazard rencontrâ[t] l'aeneide, mais le prodige seroit qu'il ne la rencontrâ[t]pas. Ce sont là les premiers elemens de la doctrine mathématique[s] des paris ou de l'analise des sorts etc.

Wir vermuten diese Stelle vorab in Prémontvals akademischem Vortrag „*Du Hazard sous l'Empire de la Providence*" (Berlin 1755). Dort bespricht der Verfasser in lebhafter Weise ältere und zeitgenössische Systeme, (S. 25) „*le grand Descartes, .. le plus grand Newton, le mediocre Gassendi, le sublime Malebranche*" usw. In einem weiteren Teil auch seine deutschen Zeitgenossen (Leibnitz nennt er natürlich fast auf jeder Seite) Wolf und die Professoren Baumgarten (Halle) und Böhme (Göttingen) (S. 95, 96). Während er sich darauf beschränkt, seine Zufallslehre vorzutragen, kommt er mit keinem Worte auf das Problem der Weltschöpfung.

Wir erfahren aber, daß eine andere Schrift, die *Pensées sur la liberté*, um 6 Monate mit ähnlichem Inhalte vorausging, und daß er die Konsequenzen seiner Lehre in den *Protestations et Déclarations philosophiques* ziehen will. An diese Adresse haben wir uns also nun zu wenden.

Die erstgenannte ist die Schrift, deren Moses Mendelssohn in seinem vierten Gespräche zwischen Kallisthenes und Numesian Erwähnung tut: „Ich rede von dem Verfasser der *pensées sur la liberté*, einem Gelehrten, dem es gewiß an Talenten nicht fehlt, den Namen eines wahren Weltweisen zu verdienen. Allein an Geduld muß es ihm notwendig gefehlt haben, seine Einfälle zu zergliedern und sie bis auf die ersten Gründe der menschlichen Erkenntnis zurückzuführen".

Die *Pensées sur la liberté* erschienen 1754 in Berlin als erster Teil der genannten *Protestations et Declarations Philosophiques.* Auf dem Titelblatt ist auf einem Stiche dargestellt, wie Mucius Scaevola sich die Hand verbrennen läßt: „*Tales trecentos esse!*" ist das Motto, nämlich 300 andere, die mit gleicher Kühnheit wie Le Guay-Prémontval für die Wahrheit eintreten wollten. Ein Nachwort erklärt die Titelvignette allen denen, die sie nicht verstehen sollten. Das Buch ist dem Prinzen Friedrich Heinrich gewidmet, dem Bruder Friedrichs des Großen: *un Prince, digne Frere du plus sage des Rois, humain, guerrier, philosophe, ami des lettres et de ceux qui les cultivent. Aprenez qu'il fut mon Bienfaiteur.* Die *Pensées* Prémontvals überzeugen uns davon, daß er ein sehr guter Redner gewesen sein muß, um den Hof und die Akademie für sich haben gewinnen zu können. In seinen Druckwerken steht der Charlatan überall zwischen den Zeilen.

Von der Zufallschöpfung steht auch in diesem Werkchen nichts, so daß, da alles später Erschienene unserem Autor nicht mehr als Quelle dienen konnte, wir auf den Zufall angewiesen sind, der uns vielleicht einmal die richtige Quelle in die Hand spielt. Oder sollte auch hier eine Tradition Prémontval dieses Glied seiner Zufallslehre nur zugeschoben haben? — Übrigens findet sich diese Anwendung der Permutationen auf die Schöpfung in der Tat schon bei Gassendi und Cyrano.

* * *

Ein sehr interessantes Buch für den, der die Zeitfragen des XVII. Jahrhunderts kennt, ist das anonyme:

De l'action de Dieu sur les Creatures: Traité dans lequel on prouve la Premotion Physique par le raisonnement (Lille 1713).

Es behandelt die Fragen, die seit Molina und Jansenius brennend waren und die man mit den Schlagwörtern *Molinismus*

und *Jansenismus* kennzeichnet. Der Streit hat Pascals *Lettres-Provinciales* und eine köstliche Darstellung seiner Peripathien in Voltaires *Louis XIV.* erzeugt.

Der spanische Jesuit Molina (1535—1601) war der Lehrer der merkwürdigen Theorie von den beiden Gnaden, der hinreichenden und der wirksamen: „Nach ihm (Molina) will Gott alle selig machen, jedoch unter der Bedingung, daß sie selbst es wollen oder den von Gott ihnen verliehenen Gnaden entsprechen und folgen; sein Beistand dazu ist bei allen hinreichend, das Heil zu erlangen, obschon er nach seinem Wohlgefallen dem einen mehr als dem anderen zuteil werden läßt. Dieselbe Gnade ist daher bei dem einen wirksam, bei dem anderen unwirksam.... Der Unterschied der wirksamen und der bloß hinreichenden Gnade stammt also aus dem Willen des Menschen“ [22]). Dieser ungereimte Versuch des Augustinus Prädestinationslehre mit der Willensfreiheit in Einklang zu bringen, ist niemals treffender als von Pascal charakterisiert worden: „*C'est à dire, .. que tous ont assez de grace et que tous n'en ont pas assez; c'est à dire que cette grace suffit, quoiqu'elle ne suffise pas, c'est à dire qu'elle est suffisante de nom et insuffisante en effet.*“ [23])

Jansenius Werk: *Augustinus* erschien erst zwei Jahre nach seinem Tode 1640, und um ihn sammelten sich die Gegner der Jesuiten, des Molinismus, die katholische Intelligenz Frankreichs, der streitbare Arnauld, der Polyhistor Huet, der genannte Nicole an ihrer Spitze.

Das hier herangezogene anonyme Buch ist nun im wesentlichen eine Streitschrift gegen Molina, die, wenn auch verspätet, dennoch

---

[22]) Kardinal Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte III, 3. Aufl. 365.

[23]) Voltaire hat selten die Gelegenheit vorübergehen lassen, wenn er sich über die Haarspaltereien der ihm vorangegangenen Generation lustig machen konnte. So bei Berufung der Jungfrau von Orléans (II. Gesang):

La grâce agit: cette augustine grâce
Dans son esprit porte un jour efficace.

Oder wenn er im III. Gesang Molina witzig nennt: *sufisant Molina*, den Jansenismus aber:

Enfant perdu de la grâce efficace.

Beide aber würde er miteinander versöhnen, wenn er dazu die Macht hätte:

Que si j'étais archevêque de Paris,
Je tâcherais avec le moliniste
D'aprivoiser le rude janséniste.

durch ihren volkstümlichen Ton, den sich unser Metaphysiker zunutze machte, nicht ohne Einfluß auf die Geister des XVIII. Jahrhunderts gewesen sein mag. Malebranche hat sie jedenfalls einer ausführlichen Widerlegung gewürdigt in seinen *Réflexions sur la prémotion physique.*

Der größere Teil des II. Bandes ist der Widerlegung Molinas gewidmet (Bd. II, S. 336 ff.). Er wirft ihm mangelhaftes Verständnis der Werke der Kirchenväter und der Konzilbeschlüsse vor (S. 347), er verspottet ihn, Dinge gefunden zu haben, die allen Vätern verborgen geblieben (S. 361). Falsche Auslegung (S. 370), unglückliche Hand in der Wahl der Exempel (S. 397, 398) sind noch seine geringsten Sünden. S. 388 und 389 werden ihm noch dazu eine Reihe falscher Zitate nachgewiesen: „*Le S. Ambroise que cite Molina, n'est rien moins que S. Ambroise, non plus que le S. Jérome. Il s'agit d'un Commentaire sur les Epêtres de S. Paul*“ ... und dieser Kommentar ist bereits, als mit den Irrtümern der Pelagianer durchsetzt, erkannt worden. „*Voilà les Peres sur lesquels Molina fait un si grand fond! Cet Auteur n'est pas heureux en citations*“. Und er bringt hierfür noch ein paar Beispiele. So faßt er später sein Urteil zusammen (S. 423): *De quelque côté qu'on envisage le systeme de Molina, on le voit retomber dans cette affreuse consequence* (Gott der Urheber der Sünde), *qu'il auroit évitée, s'il n'avoit voulu se fraier une voie nouvelle, et s'écarter non seulement de ce qu'ont enseigné les anciens, comme il l'avoue, mais encore les Docteurs de l'Ecole.*

Was aber hat uns bewogen, auf diesen müßigen Streit uns länger einzulassen, der bereits in der Metaphysik unseres Philosophen einen Nachhall nicht mehr findet? — Das ist, daß, wenn er dies Werk zustimmend benutzt, er kein Jesuit sein kann und eine freie katholische Richtung bei ihm feststeht.

Dies war schon durch folgende Beobachtungen wahrscheinlich. Die Cartesianer wie die Jansenisten wurden von den Jesuiten und ihrer Partei als Calvinisten angesehen, ihre Bücher standen auf dem Index. Ihre Lehren vorzutragen, war an der Universität verboten. Gassendi wurde allein darum ausgenommen, weil er die cartesianische Lehre bekämpft hatte (vgl. Erdmann, Geschichte der Philosophie II, 34). Unser Philosoph nennt und zitiert Descartes und Malebranche von den Cartesianern, jenem mehrfach beipflichtend und ihn lobend *(laudatus*

autor). Er nennt *doctissimum Huetium*, also einen Jansenisten, braucht ein Zitat von Nicole: Hier wird es offenbar: Ein Buch wird herangezogen, das bestimmt ist, ein jesuitisches System, das über ein Jahrhundert von den Jesuiten verteidigt wurde, zu zerpflücken.

Er zitiert es S. 44: Der Verfasser denkt mit ihm gleich, daß *Relationen* keine *Entitäten* sind, und hat dies durch ein gleiches Beispiel glaubwürdig gemacht (vgl. S.): hanc secundam probationem mira energia (NB.!) gallice prosecutus est author libri, cui titulus, actions de dieu sur les créatures; illius verba accipite:

Il y a vingt ans que personne au monde n'avoit un front, des yeux, une physionomie semblable à la mienne. Depuis ce temps [—là]. il est né au Pérou un homme qui me ressemble. Dira-t-on qu'une petite entite, nommée ressemblance, est partie du Pérou, a traversé les mers, est venu[e] me choisir au milieu de tous les peuples de l'Europe pour se (placer sur mon nez)? [planter sur mon visage]? Si[l'] on me repond qu'elle est resté au Pérou, et qu'il n'y a que mon confrère Américain, qui ait par devers lui cet être de ressemblance, j'aurai lieu de me plaindre de ce qu'on le fait plus riche que moi: Car je prétens que la similitude doit etre égale pour les deux termes, qu'elle est dans l'un aussi bien que dans l'autre, et .... je veux avoir ma part dans cel être nouveau usw.

Er erwähnt ihn des weiteren bei dem Streit über die Eucharistie (S. 55): *tandem ex authoris libri, cui titulus, actions de dieu sur les creatures, fatetur autor* (!) *praedictus modos corporum non distinguere aliter à corporibus modificatis, et in hoc consentit cum carthesio.*

Braucht wieder ein längeres Zitat von ihm, um zu erweisen, daß die *Modi* der Körper und Seelen nicht ebensoviel neue *Entitäten* seien. Dieser schrieb: *Je prens dans ma main un nombre de jettons; je les arrange sur une table, j'en fais un quarré, ensuite un triangle. un héxagone* [24]). .... *Est-il croyable que la figure triangulaire, ou que la quadrature (est) [soit] un être different des [de ces] jettons arrangés en triangle (ou) [et] en quarré, et que, quand je brouille mes jettons arrangés en quarre, un petit être nommé quadrature s'envole sur les champs; et (qu' aussitot) [que sitôt] que je les arrange de nouveau, il sort(e) de nouveau du sein du néant, et qu'il (aille) [va] se loger sur cet arrangement (d'êtres formés) [qui vient d'être formé]?*

[24]) Hierfür verschreibt die Metaphysik: *axadode* (?!).

L'admirablé fecundite [si], en répandant des jettons sur une table, (j'aurai) [j'avois] le pouvoir de verser de nouveaux êtres à pleines mains! usw. Unsere Metaphysik schreibt über zwei Seiten lang das genannte Werkchen aus und zeigt so deutlich das Gewicht, welches sie auf dasselbe legt.

Beide aus dem Werke „*Actions de dieu*" herangezogenen Partien finden sich zusammengeschlossen in dessen erster Abteilung Kap. II (Bd. I, S. 13), und hiernach haben wir den Text, soweit wir ihn aufnahmen, durchkorrigiert.

Daß das Buch, das unser Dozent hierbei nannte, keine Weltanschauung predigt, die der orthodoxen Kirche genehm ist, mußte er nach Lektüre der ersten Seiten erfahren. Der anonyme Verfasser setzt den Thomisten die neueren Philosophen entgegen: *Les nouveaux Philosophes, éclairés par les lumières de la raison et de l'expérience ... ont montré que toutes les actions consistent dans le mouvement, dont Dieu seule est la cause physique, réelle et immédiate.* Der Ausdruck *cause occasionelle* wird im folgenden mehrfach im Sinne der Cartesianer gebraucht, die er aber nicht nennt. Er bricht ab, denn sein Stoff ist so vorzüglich von berühmten Autoren behandelt worden *(si bien traittée et avec tant de netteté et de lumiere par d'illustres Auteurs)*, daß er nur bei Gelegenheiten auf sie zu weisen braucht.

Dem schließt sich dann eine Definition der Bewegung an, die ich vorab für die seine halte (S. 10): *la seule production successive d'un corps dans les parties différentes de l'espace, suffit pour donner l'idée du mouvement. Et de là je conclus démonstrativement que, puisque cette production continuée en divers espaces suffit pour remplir l'idée du mouvement, elle suffit aussi pour constituer sa nature et son essence.*

Unser Metaphysiker hat diese Lehre gekannt und sie (S. 340) bei Widerlegung der Einwände gegen eine direkte Einwirkung der Seele auf den Leib besprochen und zwar mit Worten, die andeuten, daß er seinen Einwurf wohl hierher hat:

Actions de Dieu S. 11.	*Metaphysica* S. 340.
le mouvement .. est .. la production successive d'un corps dans les différentes parties de l'espace.	corpora movere nihil aliud est quam illa in diversis successive locis creare.

Es erhellt hieraus mit voller Evidenz, daß unser Philosoph kein Jesuit war und in keinem Jesuitenkolleg hat lehren können. Er kennt

die Ansichten des Verfassers der *actions de dieu*, er bekämpft sie teils selber, aber er zitiert sie in langen Partien als Autorität. Das täte ein Jesuit nie. Ganz abgesehen davon, daß die Jesuiten in erster Linie jesuitische Zitate zu bringen pflegen.

Wir sind am Ende. Es bleibt uns, nach der anonymen Schrift, nur noch eine zweite übrig zu nennen, die kollektiv herausgegebene:

Enzyklopädie.

Man weiß, daß dies berühmte Werk, das unter der Ägide von Diderot allmählich erschien, das Mitarbeiter, wie Voltaire, d'Alembert hatte, dem Jahrhundert sein Gepräge gibt, als die erste große Zusammenfassung des modernen Wissens. War doch Bayles *Dictionnaire* nur Eigennamen gewidmet und auf philosophische Dinge beschränkt. Daß sein Buch den Keim zu dem jüngeren gibt, sei hierbei nicht vergessen und Artikel der neuen *Encyclopedie*, wie beispielsweise Spinoza, *Manichéens* u. a., stammen in wesentlichen Teilen aus Bayles älterem Handbuch.

Unser Philosoph hat den IV. Band, der 1754 in Paris erschien, benutzt und greift dessen Artikel *Création* an (S. 186): *dico non omnes antiquitatis homines credidisse impossibilem esse creationem ut id falso asserunt authores (ensichel)* (gestrichen) *ensiclici articulo creation: namque plato arbitratus est deum sola sua voluntate mundum hunc creasse, et e'nulla prae existente materia efficisse; ita quoque censisse quosdam pythagoreos testatur doctissimus Huetius.*

Diese Behauptung wird in der Tat in dem genannten Artikel, der in der Hauptsache von dem Berliner Refugié Formey (1711 bis 1797), dem Dekan der Berliner Akademie, stammt, aufgestellt. Es wird darin gesagt (S. 438): *Nous ne craindrons point d'avancer sur la foi de leurs ouvrages, que tous les philosophes anciens ont crû que la matière première avoit été de toute éternité.* Es wird daher auch, was unser Philosoph verschweigt, ausdrücklich gesagt, daß die Ansichten der Gelehrten über diesen Punkt geteilt seien, daß es aber sehr problematisch sei, ob alte Philosophen etwas ähnliches wie die Schöpfung angenommen hätten. Diese Dinge werden dann später S. 440 ff. genauer auseinandergesetzt.

Schlußwort.

Das Manuskript, das zu dieser Arbeit das Material lieferte, hat uns einen Einblick in den philosophischen Hörsaal des XVIII. Jahrhunderts gewährt. Die Metaphysik bewegt sich noch in den Bahnen des Mittelalters. Vortragssprache und Art sind noch scholastisch. Behauptungen und Einwürfe werden noch in die Form von Syllogismen gekleidet, der Inhalt steht, fern von der zeitgenössischen Kritik, auf dem Boden religiöser Tradition, ohne aber in dem immer noch brennenden Streite zwischen Jansenisten und Jesuiten Partei zu ergreifen. Ein paarmal werden Fragen rein theologischer Natur abgelehnt, also schon eine gewisse Grenze zwischen Philosophie und Theologie gezogen.

Die neuere Zeit zeigt sich bei Heranziehung zeitgenössischer Systeme, die als Belege benutzt werden, meist aber als Einwürfe widerlegt werden sollen. Hier erhalten wir kein schlechtes Bild von der Fülle der Anschauungen, welche die Zeit förderte. Die Hauptvertreter der jeweilig einschlägigen Systeme werden stets genannt und zitiert. Aber auch solche, deren Systeme längst vergessen sind, werden angeführt, so der Arzt de la Peyronie bei Besprechung der Theorie vom Sitze der Seele, so Leclerc bei Besprechung der Verbindung von Seele und Leib, die der Zeit so viel Kopfzerbrechen verursachte.

Ein größeres historisches Wissen ist hierbei dem Verfasser abzusprechen. in der älteren Zeit gehen seine Kenntnisse über Descartes' Werke kaum hinaus, seine Mitteilungen über die Philosophie der Alten scheinen durchaus konventionell und aus zweiter Hand zu stammen, Spinozas Ethik kennt er im Urtexte nicht, da er das erste Buch desselben für das ganze Werk hält. Seine gründlicheren Kenntnisse beginnen erst mit den Zeitgenossen.

Auch von historischem Sinne können wir bei unserem Metaphysiker kaum sprechen, wie wir dies etwa bei Bayle könnten. Unser Metaphysiker ist ebensowenig imstande, Bayles historische Methode zu verstehen, wie die meisten anderen Zeitgenossen, und hält ihn, trotz aller Proteste, für den Verteidiger des Manichäertums, wo Bayle doch nur eingehender Historiker, wenn auch nicht ganz ohne Parteinahme, gewesen war.

Wo hier und da der Versuch, historisch zu systematisieren, auffällt, wie beispielsweise bei der Besprechung der Systeme über die

Verbindung zwischen Seele und Leib, handelt es sich um Gemeinplätze der Zeit, die wohl Gemeingut aller philosophischen Lehrstühle waren und auch in der Literatur mehrfach vorkommen.

Vollends zeigt sich der Kontrast zwischen der historischen Auffassung unserer Zeit und derjenigen unseres Metaphysikers beim Zitieren. Daß er Leibnitzens mittelmäßiges Französisch mit dem feinen Stilgefühl des Zeitgenossen Voltaires durchkorrigiert, findet in eben diesem Gefühl seine Erklärung, das eben stärker war wie das Gebot der Treue. Die Art aber, wie beispielsweise Bayles „Schwierigkeiten" der Manichäer angeführt werden, so daß dieselben Bayles Schreibart vollkommen verlieren und nur entfernte Ähnlichkeit mit ihren angeblichen Originalen noch aufweisen, ist uns kaum mehr verständlich. Bei anderen Zitaten ist er getreuer, bei kleineren Abweichungen kann man außerdem nie bestimmen, ob sie dem Dozenten, dem Hörer oder gar dem Kopisten zuzuschreiben sind.

Im ganzen kann man nicht sagen, daß der Hörer eines solchen Kollegs in durchaus unzeitgemäßer Weise unterrichtet wurde. Die Mißstände, deren Voltaire seine Jesuitenschule zieh, die ihren Schülern das zu Bekämpfende einfach verschwieg, sie mit verbundenen Augen an allem Verbotenen vorbeiführte, herrschen hier nicht.

Eigentlich können wir eine große Unbefangenheit im Zitieren der Gegner konstatieren. Wer die Vorlesungen gehört und begriffen hatte, war in den Hauptfragen der Philosophie, die die Zeit bewegten, nicht schlecht zu Hause, von welchem Standpunkte er sie auch immer gehört haben mochte.

Und so entrollen sie uns heute ein interessantes Bild von Zeit und Zeitgenossen, füllen eine Lücke in unseren Kenntnissen von jenen Tagen, die zwar noch nicht so lange verflossen sind, deren gesprochenes Wort aber dennoch längst verhallt ist.

Man wird, glaube ich, diesen Vorlesungen des XVIII. Jahrhunderts, die kulturhistorisch für ihre Zeit eine solch hohe Bedeutung hatten, immer mehr seine Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Das Material ist wohl nicht so selten, als man denkt. Unter den französischen Manuskripten der Münchener Staatsbibliothek befinden sich vier Abschriften oder Diktate von Vorlesungen, die wahrscheinlich sämtlich von dem Gouverneur der Pagen, dem Franzosen de Brie im Jahre 1728 gehalten worden waren:

1. *Gall.* 237. De Brie, Gouverneur des Pages de l'Electeur de Bavière. *Logica,* scripsit Gaspar Livizzani 1728.

2. *Gall.* 238. Dasselbe scripsit Paul de Livizzani.

3. *Gall.* 239. *La Metaphysique ou la première Philosophie commancée à ecrire Par moi Paul de Livizzani Le venderdi (!) 21. Mai 1728.*

4. *Gall.* 240. Dasselbe von anderer Hand.

Die *Metaphysik* ist wahrscheinlich auch von De Brie. Von einer steten Rücksicht auf die Aufklärung, wie in meinem Manuskript, ist hier natürlich keine Rede. Interessant ist hier vor allem der stets betonte Gegensatz gegen die Lehrweise der Schulen und die lateinischen Metaphysikvorträge. So der Beginn des Kapitel 1, gleich zu Anfang: *la distinction qu'on a contume de faire dans les ecoles et qui ne convient que lorsqu'on s'exprime en latin.* Ebenso Manuskript *Gall.* 240, f° 3: *On demande dans les écoles* .. 4 v. *On a coutume dans les écoles* .. 5 v. *comme on parle dans les écoles* usw.

Vielleicht findet sich einmal ein Doktorand, der über diese Vorlesungen de Bries ausführlicher berichtet. Sicherlich glaube ich, daß an den meisten Bibliotheken sich Spuren und Reste dieses Zeitalters der Philosophievorlesungen finden werden.

XV.

Die Ἀπόφασις des Simon Magus.

Von

Dr. **Alexander Redlich** in Wien.

Wenn ich die oft behandelte Simonfrage nochmals aufrolle, so geschieht es in der Absicht, zunächst die in ihr enthaltenen und, wie ich glaube, ganz verschiedenen Probleme aus ihrer bisherigen Verschlingung zu befreien, und zweitens für die chronologische und somit auch qualitative Wertung des in den verschiedenen Quellen niedergelegten Tatsachenmaterials aus eben diesen Tatsachen selbst eine neue Basis zu finden. Mein erstgenannter Vorsatz richtet sich vor allem gegen die bisher übliche Verknüpfung der Untersuchungen über die Persönlichkeit Simons und über sein System. Ich will keineswegs den m. E. vergeblichen Versuch machen, Chr. F. Baurs Simon-Paulus-Hypothese umzustoßen; aber ich halte es für verfehlt, den Erwägungen, welche von dieser Hypothese ausgegangen sind oder ausgehen können, irgendwelchen Einfluß auf die Kritik des unter dem Namen Simons des Magiers überlieferten gnostischen Systems zu gestatten. Ich glaube vielmehr, daß sich ein historischer Simon, wenn überhaupt, nur durch strenges Auseinanderhalten historischer und dogmatischer oder auch mythischer Züge erweisen läßt; und hierfür ist die genaue und unbefangene Kenntnis des mit seinem Namen traditionell verknüpften Systems erste Bedingung.

Eine ebenso kritische Stellungnahme ist aber auch gegenüber dem Verhältnis der Quellen untereinander am Platze. Die meisten gnostischen Systeme haben während ihres lebendigen Bestehens Wandlungen, ja auch Spaltungen durchmachen müssen; und es wäre verfehlt, aus all den unter solchen Verhältnissen entstandenen Überlieferungen über dasselbe System ein einheitliches Schema erzwingen zu wollen. Das wird erst dann möglich sein, wenn sich eine Urform

erweisen läßt, die die Keime aller späteren Formen unzweifelhaft in sich trägt.

Diese beiden Forderungen scheinen mir für das System des Simon Magus in der von Hippolytos benützten Ἀπόφασις erfüllt zu sein. Ich versuche daher an der Hand dieser Quelle eine neuerliche Rekonstruktion seines Systems.

I.

Die Darstellung des simonischen Systems bei Hippolytos ist auf den ersten Blick dadurch eigentümlich, daß sie zwei Terminologien gleichzeitig durchführt: eine elementare und eine abstrakte, hypostasenartige. .... πῦρ εἶναι τῶν ὅλων λέγει τὴν ἀρχήν· heißt es zu Beginn, und gleich darauf: ἀπέραντον δὲ εἶναι δύναμιν ὁ Σίμων προσαγορεύει τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν, ferner: ἔστι δὲ ἡ ἀπέραντος δύναμις, τό πῦρ, οὐδὲν ἁπλοῦν, καθάπερ οἱ πολλοὶ ἁπλᾶ λέγοντες τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πῦρ ἁπλοῦν εἶναι νενομίκασιν κτλ. Desgleichen werden später in der Kosmogonie die sechs Weltwurzeln zweifach aufgezählt: als νοῦς, ἐπίνοια, φωνή, ὄνομα, λογισμός, ἐνθύμησις; dann aber auch: οὐρανός, γῆ, ἥλιος, σελήνη, ἀήρ, ὕδωρ. Es ist augenscheinlich, daß diese beiden Kategorien göttlicher oder kosmischer Existenzen einander systematisch entsprechen müssen, wenn anders von einem geschlossenen System die Rede sein soll und nicht von einem Gemisch verschiedenartiger, zusammenhangloser Vorstellungen. Der Text selbst weist teilweise auf diese parallele Konstruktion hin; und mit seiner Hilfe müssen wir zunächst versuchen, die dem System eigentümlichen V e r h ä l t n i s s e in möglichster Abstraktion herauszuheben, ohne vorerst noch das W e s e n der einzelnen Glieder — seien es nun Elemente oder abstraktere Begriffe — genauer zu charakterisieren.

Ich beginne mit einer Relation, die sich als für das System zentral erweisen wird. Der Text besagt darüber[1]): πῦρ εἶναι τῶν ὅλων λέγει τὴν ἀρχήν· Und weiter[2]): Ἔστι δὲ ἡ ἀπέραντος δύναμις, τὸ πῦρ, οὐδὲν ἁπλοῦν . . . . . ἀλλὰ γὰρ εἶναι τὴν τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα τὴν φύσιν, καὶ τῆς διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μέν τι κρυπτόν, τὸ δέ τι φανερόν· κεκρύφθαι δὲ τὰ κρυπτὰ ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρός, καὶ τὰ φανερὰ τοῦ πυρὸς ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγονέναι. Ἔστι δὲ τοῦτο. ὅπερ Ἀριστοτέλης δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καλεῖ ἢ Πλάτων νοητὸν καὶ αἰσθητόν. Dieselbe Beziehung liegt an einer zweiten Stelle vor[3]): Οὗτος ἐστὶν ὁ

[1]) Hippol. ed. Duncker et Schneidewin p. 236, Z. 70 f.

[2]) Z. 82 ff. [3]) p. 252, Z. 35 ff.

Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος, ὢν ἀρσενόθηλυς δύναμις κατὰ τὴν προϋπάρχουσαν Δύναμιν ἀπέραντον . . . . ἐν μονότητι οὖσαν· ἀπὸ γὰρ ταύτης προελθοῦσα ἡ ἐν μονότητι ἐπίνοια ἐγένετο δύο. κἀκεῖνος ἦν εἷς· ἔχων γὰρ ἐν ἑαυτῷ αὐτὴν ἦν μόνος, οὐ μέντοι πρῶτος καίπερ προϋπάρχων, φανεὶς δὲ αὐτῷ ἀπὸ ἑαυτοῦ ἐγένετο δεύτερος. Ἀλλ' οὐδὲ πατὴρ ἐκλήθη πρὶν αὐτὴν αὐτὸν ὀνομάσαι πατέρα. Ὡς οὖν αὐτὸς ἑαυτὸν ὑπὸ ἑαυτοῦ προαγαγὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτῷ τὴν ἰδίαν ἐπίνοιαν, οὕτως καὶ ἡ φανεῖσα ἐπίνοια οὐκ ἐποίησεν (?). ἀλλὰ ἰδοῦσα αὐτὸν ἐνέκρυψε τὸν πατέρα ἐν ἑαυτῇ. τουτέστιν τὴν δύναμιν, καὶ ἔστιν ἀρσενόθηλυς δύναμις καὶ ἐπινοια, ὅθεν ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦσιν (οὐδὲν γὰρ διαφέρει δύναμις ἐπινοίας) ἓν ὄντες.

In beiden Darstellungen ist die Rede von einer Einheit, die zur Zweiheit wird. Und zwar geht das zweifache Wesen aus dem ersten hervor und verhüllt es. Das erste Wesen ist ferner ein geistiges Prinzip, das zweite ein geformtes: καὶ τὸ μὲν φανερὸν τοῦ πυρὸς πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ, ὅσα ἄν τις ἐπινοήσῃ ἢ καὶ λάθῃ παραλιπὼν τῶν ὁρατῶν. Τὸ δὲ κρυπτὸν πᾶν ὅ τι ἐννοήσει νοητόν, καὶ πεφευγὸς τὴν αἴσθησιν ἢ καὶ παραλείπει μὴ διανοηθείς[4]). Ebenso entsteht die Ἐπίνοια in der zweiten angeführten Stelle[5]) dadurch, daß der Πατήρ sich selbst d e n k t. Beide Male ist das zweite Wesen also genügend als verhüllende Form, das erste als Wesensinhalt gekennzeichnet.

Hippolytos selbst verweist uns für das bessere Verständnis dieses Tatbestandes auf zwei Hilfsmittel. Im 4. Buch führt er die Lehren der „Hebdomadarii“ auf pythagoräische Zahlenspekulationen zurück und nennt hier zweimal das simonische System, das zweitemal in ausdrücklichem Zusammenhang mit dem valentinianischen[6]). Somit besäßen wir, falls die Ableitungen des Hippolytos richtig sind, eine Quelle und ein analoges gnostisches System zum simonischen. Und wirklich finden sich sofort Anhaltspunkte hierfür. So muß die Spekulation über Ein- und Zweiheit wohl als „pythagoräisch“ bezeichnet werden. Bei Hippolytos selbst lesen wir als Einleitung zum valentinianischen System[7]): Πυθαγόρας τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὅλων[8]) ἀγέννητον ἀπεφήνατο τὴν Μονάδα, γεννητὴν δὲ τὴν Δυάδα καὶ πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. Καὶ τῆς μὲν Δυάδος πατέρα φησὶν εἶναι τὴν Μονάδα, πάντων δὲ τῶν γεννωμένων μητέρα Δυάδα, γεννητὴν γεννητῶν . . . . .

[4]) p. 238, Z. 90 ff.

[5]) Die ganze Stelle p. 250 Z. 24—252, 55, welche als Zitat aus der Ἀπόφασις bezeichnet wird, wollen wir kurz das „Fragment“ nennen.

[6]) p. 124 f. [7]) p. 230. c VI, 23. [8]) Vgl. Simon l. c. p. 236, Z. 71.

καὶ ἔστιν ἡ μὲν Μονὰς ἄρσεν, ἡ δὲ Δυὰς θῆλυ. — Die Bezeichnung Πατήρ für die Μονάς findet sich ferner belegt bei den Valentinianern des Hippolytos [9]): καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτῶν ἡ προειρημένη Μονὰς Πατήρ. Hierbei mag sogleich konstatiert werden, daß das öfter zitierte Fragment aus der Ἀπόφασις keinesfalls in richtigem Zusammenhang exzerpiert, sondern aus verschiedenen Stellen zusammengeschweißt wurde. Die beiden höchsten Wesen heißen anfangs μεγάλη Δύναμις Νοῦς τῶν ὅλων und Ἐπίνοια. Zwischen ihnen, in noch zu erörternder Stellung, jedenfalls aber von ihnen verschieden, steht der Πατὴρ βαστάζων = Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος. Dann aber wird, wie schon zitiert, ein Paar: Πατὴρ und Ἐπίνοια, genannt und nur später durch Parenthesen kümmerlich als Δύναμις und Ἐπίνοια kenntlich gemacht. Zum Schluß des Fragments heißt das Paar Νοῦς und Ἐπίνοια. Es sei vorläufig nur festgestellt, daß die Ausdrücke Πατήρ, Δύναμις und Νοῦς hier zur Bezeichnung desselben Begriffs verwendet werden, und daß dieser eine dem πῦρ κρυπτὸν analoge Stellung einnimmt.

Die beiden als analog befundenen Paare unterscheiden sich aber insofern, als das κρυπτὸν und φανερὸν τοῦ πυρός nicht in das Verhältnis männlich-weiblich zueinander gebracht sind. Aber auch hierfür findet sich eine entsprechende Variante in dem Kreise der valentinianischen Systeme. Aus der Lehre des Markos nämlich wird von Irenäus und seinen Nachfolgern Epiphanius [10]) und Hippolytos [11]) überliefert: Ὅτε τὸ πρῶτον ὁ πατὴρ ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ, ἠθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι, ἤνοιξε τὸ στόμα καὶ προήκατο λόγον ὅμοιον αὐτῷ ὃς παραστὰς ἐπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν, αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανείς.

Eine zweite Parallele bietet der m. E. ältere, mannweibliche Πατὴρ der Valentinianer, dessen bei Hippolytos [12]) Erwähnung getan wird. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν . . . . . ἄθηλυν καὶ ἄζυγον καὶ μόνον τὸν Πατέρα νομίζουσιν εἶναι, ferner [13]): Προέβαλεν οὖν καὶ ἐγέννησεν αὐτὸς ὁ Πατήρ, ὥσπερ ἦν μόνος, Νοῦν καὶ Ἀλήθειαν, τουτέστι Δυάδα, ἥτις κυρία καὶ ἀρχὴ γέγονε καὶ μήτηρ πάντων τῶν ἐντὸς πληρωμάτος . . . . . αἰώνων . . . Auch Irenäus [14]) anerkennt diesen Tatbestand: ὁ δὲ Πατὴρ τὸν προειρημένον Ὅρον ἐπὶ τούτοις διὰ τοῦ Μονογενοῦς προβάλλεται ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ, ἀσύζυγον, ἀθήλυντον· τὸν γὰρ Πάτερα ποτὲ μὲν

[9]) p. 270, Z. 36. [10]) Haer. XXXIV, 4. [11]) Refut. VI, 42 (p. 30?).
[12]) Ref. VI 29 p. 270, Z. 37. [13]) l. c. p. 272, Z. 54 ff. [14]) 1, 4.

μετὰ συζυγίας τῆς Σιγῆς, ποτὲ δὲ καὶ ὥσπερ ἄρρεν καὶ θῆλυ εἶναι θέλουσι. In solchem Zusammenhange darf man wohl den von den Markosiern verehrten Πατήρ, ὁ μήτε ἄρσεν μήτε θῆλυ in einen ἀρσενόθηλυς umwandeln.

Wir finden also eine mannweibliche Monade; und diese erzeugt eine ihr völlig gleiche Dyas, mithin, wie schon a priori anzunehmen ist, ein ebenfalls mannweibliches Wesen. Die Texte rechtfertigen diese Annahme. Bei den Valentinianern des Hippolytos trägt das gezeugte Wesen neben der summarischen Bezeichnung Δυάς noch zwei getrennte Namen: Νοῦς für den männlichen, Ἀλήθεια für den weiblichen Teil. Unter diesen Namen figuriern die beiden in dem späteren System als Syzygie. Daß aber Hippolytos, resp. sein Gewährsmann, nach einer Quelle arbeitete, welche in der Dyas noch e i n — offenbar mannweibliches — Wesen sah, läßt sich philologisch erweisen. Man beachte die Fortsetzung der oben angeführten Stelle aus dem Bericht über die Valentinianer: Προβληθεὶς δὲ ὁ Νοῦς καὶ ἡ Ἀλήθεια ἀπὸ τοῦ Πατρός, ἀπὸ γονίμου γόνιμος, προέβαλε καὶ αὐτὸς Λόγον καὶ Ζωήν, τὸν Πατέρα μιμούμενος· ὁ δὲ Λόγος καὶ ἡ Ζωὴ προβάλλουσι κτλ. Es zeigt sich, daß Νοῦς καὶ Ἀλήθεια, und n u r diese, durchaus als S i n g u l a r konstruiert werden. Da aber diese Einheit von Νοῦς und Ἀλήθεια im späteren Text keinerlei Erwähnung mehr findet; da ferner die in der besagten Stelle überall angewandte männliche Endung auch eine Übereinstimmung mit Δυάς ausschließt, so ist anzunehmen, daß die zugrunde liegende Quelle nicht Νοῦς καὶ Ἀλήθεια, sondern e i n e n , und zwar einen männlichen Namen gebraucht hat, und daß ein Redaktor die neue Doppelbezeichnung einführte, ohne sonst den Wortlaut zu ändern. Auch der Ausdruck προέβαλε spricht unbedingt gegen eine Zeugung im gewöhnlichen Sinn und für die Emanation aus e i n e m Wesen.

Die Dyas läßt sich also in zwei Variationen erweisen: das einemal als mannweiblicher Vater und Sohn, das anderemal als Mann und Weib. Immer aber bleiben bestimmte Charakteristika aufrecht. Sie besteht aus dem Ungeschaffenen und dem Geschaffenen; letzteres ist Form oder Bild des ersteren und hat im Gegensatz zu diesem eine unmittelbare Beziehung zur physischen Welt, die des Schaffens oder Gebärens. Diese Merkmale haben wir gleich anfangs an dem Πατήρ und der Ἐπίνοια im Fragment der Apophasis erwiesen. Aber weitere Bedenken stehen noch im Wege. Die beiden werden nämlich

am Anfang des Fragments als δύο παραφυάδες τῶν ὅλων αἰώνων ἀπὸ μιᾶς ῥίζης, ἥτις ἐστὶ δύναμις Σιγὴ ἀόρατος ἀκατάληπτος, bezeichnet; ferner sind sie ἐν Μονότητι, und vom Πατήρ wird ausdrücklich gesagt, daß er οὐ μέντοι πρῶτος καίπερ προϋπάρχων sei, letzteres offenbar im Verhältnis zur Ἐπίνοια. Wir müssen also annehmen, daß über den beiden ein Wesen steht, das Σιγή heißt und wohl die Μονότης ist. Dieser Einheit gegenüber sind sie die Zweiheit. Somit scheint sich hier das Verhältnis zwischen der Μονάς und Δυάς der Valentinianer zu wiederholen. Dann entspricht die Σιγή dem valentinianischen Πατήρ, was nach der späteren Zusammenstellung der beiden Namen zur ersten valentinianischen Syzygie nicht unwahrscheinlich ist. Der Πατήρ oder Νοῦς und die Ἐπίνοια aber entsprechen dann dem valentinianischen Paar Νοῦς — Ἀλήθεια; auch hier wirkt die Namensgleichheit überzeugend. Dann muß aber auch das zwischen der valentinianischen Monas und Dyas konstatierte Verhältnis auch zwischen der simonischen Sige und der Dyas (Νοῦς + Ἐπίνοια) herrschen, und so stehen diese beiden in der gleichen Beziehung wie Νοῦς und Ἐπίνοια selbst untereinander. Endlich aber ist der valentinianische Πατήρ und wohl auch die simonische Σιγή mannweiblich, kann also ebensogut als Doppelwesen mit denselben Beziehungen wie zwischen Νοῦς und Ἐπίνοια angesehen werden. Hier mag folgendes zur Klärung dienen.

Bousset [15]) hat bereits bewiesen, daß die beiden ersten Syzygien der Valentinianer genetisch in eines zusammenfallen, da der Βυθός bei Irenäus noch nicht als selbständiges Wesen erscheine. Indem ich mich dieser Meinung anschließe, möchte ich sie noch durch den Hinweis unterstützen, daß Πατήρ bei Irenäus das zweite [16]), bei Hippolytos das erste männliche Wesen bezeichnet. Wir haben es also vorläufig mit nur einer Syzygie bzw. einem mannweiblichen Wesen zu tun. Dasselbe gilt aber auch bei Simon. Denn der Ausdruck Σιγή kommt nur ein einzigesmal vor; anderseits aber ist sonst [17]) die Δύναμις ἀπέραντος ausdrücklich als Urwesen (ῥίζα τῶν ὅλων) bezeichnet. Ursprünglich haben wir also bei Simon die zur Dyas entfaltete Monade Δύναμις = Νοῦς = Πατήρ und Ἐπίνοια; bei Valentin Πατήρ = Νοῦς und Ἀλήθεια.

---

[15]) Hauptprobleme der Gnosis p. 164. [16]) Vgl. den Πατὴρ βαστάζων bei Simon, wovon unten zu reden sein wird. [17]) p. 236 Z. 74. u. öfter.

Wenn nun von den beiden einander untergeordneten Wesen (oder Syzygien) das eine durch Textkritik als sekundär befunden wird, so kann doch keineswegs über das zwischen ihnen erwähnte Verhältnis hinweggegangen werden. Vielmehr ist anzunehmen, daß eine solche Tetras, wie sie sich aus zwei aufeinanderfolgenden Syzygien ergäbe, tatsächlich in den behandelten Systemen eine wichtige Rolle gespielt hat. Hippolytos berichtet hierüber mit Beziehung auf das valentinianische System über Pythagoras folgendes[18]): Δύο οὖν κατὰ τὸν Πυθαγόραν εἰσὶ κόσμοι, εἷς μὲν νοητός, ὃς ἔχει τὴν Μονάδα ἀρχήν, εἷς αἰσθητός, τούτου δέ ἐστι Τετρακτὺς ἔχουσα ἰῶτα τὴν μίαν κεραίαν, ἀριθμὸν τέλειον. Danach ist die Monas der Inbegriff des geistigen, die Gottheit an sich, die Tetraktys aber die zum Kosmos entfaltete Gottheit. Denn es heißt bei Hippolytos anderwärts[19]) noch über Pythagoras: Ρυὲν γὰρ ἐπὶ μῆκος γίνεται (sc. τὸ σημεῖον) γραμμὴ μετὰ τὴν ρύσιν, πέρας ἔχουσα σημεῖον, γραμμὴ δὲ ἐπὶ πλάτος ρυεῖσα ἐπίπεδον γεννᾷ, πέρατα δὲ ἐπιπέδου γραμμαί, ἐπίπεδον δὲ ρυὲν εἰς βάθος γίνεται σῶμα. στερεοῦ δὲ ὑπάρξαντος οὕτως ἐξ ἐλαχίστου σημείου παντελῶς ἡ τοῦ μεγάλου σώματος ὑπέστη φύσις, καὶ τοῦτο ἐστὶν ὃ λέγει Σίμων οὕτως· Τὸ μικρὸν μέγα ἔσται, οἱονεὶ σημεῖον ὄν, τὸ δὲ μέγα ἀπέραντον. Dieser letztere Hinweis und seine Wiederholungen in der Darstellung des Systems[20]) würden schon an sich genügen, um die Tetraktys in der simonischen Lehre nachzuweisen und auszudeuten.

Wir finden sie aber ausdrücklich genannt: καὶ τὸ μὲν φανερὸν τοῦ πυρὸς νομίζει τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα, τὸν ἔξωθεν αὐτῷ (sc. δένδρῳ) περικείμενον φλοιόν[21]). Die Zerlegung des Feuerbaumes gerade in vier Teile kann nicht zufällig sein, um so weniger, als wir die Vier in unserem System noch häufig finden werden. Irritierend wirkt auf den ersten Blick die Sechszahl der ῥίζαι[22]), welche zur Weltschöpfung aus dem Feuer genommen werden. Hat sich doch die Vier als Zahl des Kosmos ergeben. Zur Untersuchung dieser Sechs können wir wieder die Lehre der Valentinianer heranziehen. Denn die Überlieferung des Hippolytos zeigt deutlich, daß hier zunächst nicht vier, sondern — ebenso wie bei Simon — drei Syzygien angenommen wurden, und die früher erwähnte Behauptung Boussets, Βυθός (Πατήρ) = Νοῦς, kommt hierbei

---

[18]) VI, 24 p. 262. [19]) IV 51 p. 124. [20]) p. 244 Z. 91 ff.; p. 250, Z. 14 ff.
[21]) p. 238, Z. 98 ff. [22]) p. 240, Z. 35.

zustatten. Von demselben Gelehrten ist auch konstatiert worden, daß nach Irenäus 12, 3 die Syzygie Ἄνθρωπος—Ἐκκλησία ursprünglich vor Λόγος—Ζωή stand. In beiden Systemen stehen also parallel:

Νοῦς—Ἐπίνοια	Νοῦς—Ἀλήθεια
Φωνή—Ὄνομα	Ἄνθρωπος—Εκκλησία
Λογισμός—Ἐνθύμησις	Λόγος—Ζωή.

Hierzu ist noch die zweite Äonenreihe der Simonianer: οὐρανός—γῆ, ἥλιος—σελήνη, ἀήρ—ὕδωρ heranzuziehen.

Bousset hat bereits die Ursprünglichkeit von Λόγος—Ζωή bezweifelt und eine frühere Tetras Νοῦς—Ἀλήθεια, Ἄνθρωπος—Ἐκκλησία konstruiert. Diese Annahme findet eine beachtenswerte Parallele in der Darstellung des simonischen Systems: Τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυναμέως τῆς ἀπεράντου[23]). Hier sind gerade jene vier Äonen aufgezählt, welche der von Bousset angenommenen Tetras entsprechen. Der fünfte und sechste fehlen. Ferner ist an der Aufzählung Οὐρανός—γῆ, ἥλιος—σελήνη, ἀήρ—ὕδωρ die Einfügung von Sonne und Mond bemerkenswert. Bezüglich οὐρανός belehrt uns abermals eine Stelle des Hippolytos über Pythagoras[24]): ... ἐκ πυρὸς καὶ γῆς ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θέμενος τὸ τοῦ παντὸς ἐδημιούργησε σῶμα. Das Verhältnis ist hier genau dasselbe, wie wenn es im Fragment der 'Απόφασις heißt: (Νοῦς [= Δύναμις] καὶ Ἐπίνοια) ἀντιστοιχοῦντες ἀλλήλοις τὸ μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν ἀέρα ἀκατάληπτον. — Mit fernerer Berücksichtigung der Tatsache, daß einerseits πῦρ und δύναμις im simonischen System die gleiche Stelle einnehmen, daß aber anderseits Νοῦς und Ἐπίνοια ausdrücklich οὐρανός und γῆ gleichgesetzt werden, dürfen wir οὐρανός mit πῦρ identifizieren. Dann erhalten wir die vier Elemente, vermehrt um Sonne und Mond. Diese beiden wiederum bedeuten hier nichts anderes als das Licht[25]); über die Beziehung zwischen Licht und Feuer aber gibt u. a. eine Stelle des Hippolytos über Monoimus Aufschluß[26]): ἦν Ἄνθρωπος καὶ ἐγένετο υἱὸς Ἀνθρώπου, ἦν πῦρ καὶ ἐγένετο φῶς κτλ. Das Licht ist also der kosmische Ausdruck des πῦρ ὑπερουράνιον. Und auch bei Simon wird die ἑβδόμη δύναμις, welche ja in allen

[23]) p. 236, Z. 75 ff. [24]) p. 268, Z. 10 ff.

[25]) Vgl. den häufigen Kollektivausdruck φωστῆρες. Über ihre Einheit bei Pythagoras: W. Schultz, Pythagoras und Heraklit p. 24; ferner die Bezeichnung als ὄμματα des Himmels, Abel, Orphica p. 202, Pr. 123, V., 18.

[26]) p. 424, Z. 15.

Stücken der ἀγέννητος δύναμις (sc. πῦρ) gleicht, φῶς τῶν γινομένων genannt. Eine Reduktion der aufgezählten sechs Äonen auf vier Elemente: πῦρ, γῆ, ἀήρ, ὕδωρ scheint also sehr wohl möglich.

Unter dieser Voraussetzung sind wir imstande, die bisher gefundenen rein abstrakten Zahlenverhältnisse auch in der Elementenlehre des Simon wiederzuerkennen. Wie aus der Einheit die Zweiheit und aus dieser die Vier entsteht, so ist das πῦρ in seiner Zeugungsdisposition in ein κρυπτόν und φανερόν geschieden und entfaltet sich endlich zur Vierheit der Elemente, zum Kosmos.

Eine entsprechende sachliche Erwägung wird auch bezüglich der vermuteten Tetras: Δύναμις, Ἐπίνοια, Φωνή, Ὄνομα Klarheit geben. Der Gnostiker Markos[27]), ein Fortsetzer des valentinianischen Systems, behauptete, die göttliche Ἀλήθεια, welche die Τετρακτύς ist[28]), hätte ihn über ihr Wesen aufgeklärt, indem sie ihm die Schöpfung des Λόγος erzählte. Diese geschah aber durch eine ἐκφώνησις von vier φθόγγοι, die wiederum 30 στοιχεῖα enthielten. Später erfahren wir[29]), daß der Λόγος, da er von der Ἀλήθεια ausgesprochen war, ein ὄνομα wurde, oder vielmehr das ὄνομα, denn es besteht aus den 24 Buchstaben des Alphabets[30]). Die Schöpfung des Logos geschieht also mit Hilfe von φωνή und ὄνομα, wobei die erstere das für Menschen Erfaßbare, das letztere aber das Geheimnisvolle ist. Dazu die Stelle bei Epiph. XXXIV, 6 (Markos): οὐ τοῦτο, ὅπερ οἶδας καὶ δοκεῖς ἔχειν πάλαι, τούτεστιν ὄνομα — φωνὴν γὰρ ἔχεις μόνον αὐτοῦ, τὴν δὲ δύναμιν ἀγνοεῖς. Hier sei auch auf Joh. 3, 8 verwiesen: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει[31]).

Auch hier entfaltet sich also die Einheit zu einer Vierheit. Das Ὄνομα des Λόγος besteht aus den 24 Buchstaben; aber auch die Ἀλήθεια wird alphabetisch gedeutet[32]), darf also dem Logos gleichgesetzt werden, zumal sie ja die Tetraktys ist. Die Vierheit lautet also: Πατὴρ Ἀλήθεια Φωνή Ὄνομα. Das Verhältnis ist wieder dasselbe wie beim Πῦρ. Das zur Zeugung der vier Elemente disponierte Urelement ist

[27]) Vgl. Epiph. 34,4 ff., Iren. I 14, Hipp. VI, 42 ff.

[28]) Vgl. Iren. 1, 1: συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ (Νο-Ναῖ) Ἀλήθειαν καὶ εἶναι ταύτην πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτὺν ἣν καὶ ῥίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν.

[29]) Hippol. p. 312. [30]) Hippol. VI 46, p. 312 ff.

[31]) Vgl. die Lehre der Naassener b. Hippol. V, 8, p. 154: φωνὴν μὲν αὐτοῦ ἠκούσαμεν, εἶδος δὲ οὐχ ἑωράκαμεν. [32]) Epiph. 34, 5.

ein doppeltes: κρυπτόν und φανερόν. Nach erfolgter Zeugung entfaltet es sich zu Vierheit, dem Kosmos. Ebenso wird die zum Aussprechen des Λόγος disponierte Πατήρ zur Zweiheit (daher auch der Ausdruck Ἔννοια; er d e n k t gewissermaßen zuerst den Λόγος); hat er ihn aber ausgesprochen (Φωνή, Ὄνομα), so ist er zur Tetraktys, zum Logos selbst, entfaltet.

Daß Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία Ersatzausdrücke für Φωνή und Ὄνομα sind, geht aus folgenden Stellen hervor: διὰ τοῦ Ἀνθρώπου ἡ φωνὴ προελθοῦσα ἐμόρφωσε τὰ ὅλα[33]). Ferner nach einer Aufzählung der 6 ὀνόματα der στοιχεῖα: τὰ δὲ καθ' ἕνα αὐτῶν καὶ ἑκάστου ἴδια ἐν τῷ ὀνόματι τῆς ἐκκλησίας ἐμπεριεχόμενα νοεῖσθαι ἔφη.

Damit ist für das simonische und valentinianische System eine gemeinsame, ursprüngliche Tetras festgestellt, welche das Aussprechen des Logos durch die Gottheit versinnbildlicht:

Πατήρ (= Νοῦς = Δύναμις)—Ἐπίνοια (= Ἀλήθεια)
Φωνή —Ὄνομα.

Indem dieser Tetras die Vierheit der Elemente gleichgesetzt wird, ist ferner erwiesen, daß in dieser ursprünglichen Lehre κόσμος und λόγος Eins sind und daß sie durch die bloße Entfaltung des Gottes entstehen. Die Gegensätzlichkeit zwischen Gott und Materie besteht in dieser ursprünglichen Lehre n i c h t.

II.

Es gilt nun, den Zusammenhang zwischen der bisher gewonnenen Vierzahl und der Sechs- bzw. Siebenzahl des Systems richtig wiederherzustellen. Dazu mag eine Erwägung über das Entfalten der Monas zur Tetraktys beitragen. Aus der Lehre der Stoiker wird uns folgendes überliefert[34]): γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ π υ ρ ὸ ς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀ έ ρ ο ς εἰς ὑ γ ρ ό τ η τ α, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μῖξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη. Die Art der Entfaltung der vier Elemente ist also die τ ρ ο π ή[35]), und das Feuer, welches der Anhang der τροπή ist, wird in der Tetras der Elemente mitgezählt, so daß es d r e i τροπαί gibt. In der simonischen Kosmologie ist uns die τροπή nicht mehr erhalten, wohl aber mehrfach in der ihm zugeschriebenen Anthropologie, wie später gezeigt werden soll. Eine Spur davon ist

[33]) Epiph. 34. 5. [34]) Diog. Laert. VII, 142. Arnim Fragm. Stoic. p. 28, Fragm. 102. [35]) Vgl. Stobaeus Ecl. I, 17, 3. l. c. Fr. 102.

ferner überall dort zu vermuten, wo Elemente oder auch nur mehr dämonische Gestalten oder Hypostasen nicht mit-, sondern aus- und nacheinander erstehen wie die valentinianischen Syzygien oder die sieben Söhne der Sophia bei den Gnostikern des Irenäus 30, 4. Bei richtiger Anwendung dieses Vorgangs auf die Tetras ist die Monas in der Dyas, diese in der Tetraktys enthalten.

Aber die Gnosis hat bereits mehr anthropomorphe Bilder für die kosmischen Verhältnisse. Sie läßt das tiefere Wesen vom höheren erzeugt und geboren werden, so daß beide sodann nebeneinander bestehen. So wird in unserem Fall die Dyas zum Eltern p a a r, aus dem die Tetraktys hervorgeht. Die Zahlbegriffe werden in ebenso viele Wesen zerlegt, so daß die Dyas = 2, die Tetras = 4 ist und es nunmehr im ganzen sechs Äonen gibt. Terminologisch wird diese Erweiterung durch Heranziehung von sinnverwandten Namen ermöglicht: Λογισμός — 'Ενθύμησις, Λόγος — Ζωή.

Dieser Vorgang spielt sich auch in der Elementenlehre des Simon ab. Wir finden hier zwei verschiedene Stadien der Entwicklung festgehalten. Das einemal ist die Entfaltung des Feuers zum Kosmos der vier Elemente durch das Symbol des Baumes ausgedrückt. Καθόλου δέ ἐστιν εἰπεῖν, πάντων τῶν ὄντων, . . . κρυφίων καὶ φανερῶν . . . ἔστι θησαυρὸς τὸ πῦρ τὸ ὑπερουράνιον, οἱονεὶ δένδρον μέγα . . . ἐξ οὗ πᾶσα σάρξ τρέφεται καὶ τὸ μὲν φάνερὸν τοῦ πυρὸς νομίζει τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα, τὸν ἔξωθεν αὐτῷ περικείμενον φλοιόν. Hier ist noch das πῦρ φανερόν, die Δυάς, mit dem Baum, der Τετράς, identifiziert. Hinzuzufügen wäre noch das κρυπτὸν τοῦ πυρός, die Monas, als Same, entsprechend der basilidianischen Vorstellung[36]: Τὸ δὲ σ π έ ρ μ α τ ο ῦ κ ό σ μ ο υ πάντα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, ὡς ὁ τοῦ σινάπεως κόκκος ἐν ἐλαχίστῳ συλλαβὼν ἔχει πάντα ὁμοῦ, τὰς ῥίζας, τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα κτλ. Richtiger wäre übrigens das κρυπτὸν u n d φανερόν, also die Dyas mit dem Samen zu identifizieren. Jedenfalls aber sehen wir hier das pythagoreische τὸ μικρὸν μέγα γίνεται aus seiner rein mathematischen zu einer neuen Bedeutung gelangen: im Verhältnis wie von der Eins zur Vier entwickelt sich der Same zum κόσμος und, wie wir sehen werden, auch zum λόγος und zum ἄνθρωπος[37]).

---

[36]) Hippol. p. 358, Z. 1, VII, 21.

[37]) Die Annahme, daß die Ausdrücke μικρόν und μέγα in diesem Zusammenhang eine mystische Bedeutung erhielten, nötigt auch zu einer Korrektur der Stelle Acta 8,

Die Konstruktion einer Sechszahl bedeutet aber hier den Zusammenfluß verschiedener kosmologischer Ideengänge. Solche mehrdeutige Spekulationen liegen im Wesen des Gnostizismus, und die valentinianischen Systeme, deren Verwandtschaft mit dem simonischen wohl schon aus den bisherigen Erörterungen klar geworden ist, legen dafür beredtes Zeugnis ab. Im System des Markos wird die Sechszahl auf eine Dreizahl zurückgeführt. Τὰ μέντοι τρία στοιχεῖα, ἅ φησιν αὐτὸς τῶν τριῶν ἐν συζυγίᾳ δυνάμεων ὑπάρχειν, ἅ ἐστιν ἕξ, ἀφ' ὧν ἀπερρύη τὰ εἰκοσιτέσσαρα στοιχεῖα[38]) ... heißt es dort, und vorher: ταῦτα παρ' ὑμῖν εἰκοσιτέσσαρα γράμματα ἀπορροίας γίνωσκε ὑπάρχειν τῶν τριῶν δυνάμεων εἰκόνας τῶν ἐμπεριαχουσῶν τὸν ὅλον τῶν ἄνω στοιχείων ἀριθμόν[39]). Die Stelle ist zugleich ein Beweis für die Priorität der sechs gegenüber den acht Äonen. Wenn dann im folgenden die neun tonlosen Buchstaben dem Πατήρ und der Ἀλήθεια, d. i. den ἄρρητοι, die acht halbtönenden dem Λόγος und der Ζωή als der Mittelmacht (nach der bereits kritisierten jüngeren Reihenfolge), und endlich die sieben tönenden dem Ἄνθρωπος und der Ἐκκλησία zugewiesen werden, weil vom Ἄνθρωπος die Φωνή ausgeht, welche das All schafft, so kann man hierin eine Abstufung der drei Syzygien sehen, welche gänzlich den drei Entfaltungsstufen: Μονάς, Δυάς, Τετράς entspricht. Denn wenn man das Verhältnis der Gottheit zum Kosmos vom Standpunkt einer Logoslehre charakterisiert, so ist die absolute Μονάς eine schweigende, namenlose, unaussprechliche, die Τετράς der ausgesprochene Λόγος, die Δυάς, die kosmische Zeugungsdisposition, aber ist der Mittelzustand, der noch ungesprochene, aber schon gedachte (Ἔννοια) Logos. Den gemeinsamen Gedanken, der mir hier vorschwebt, finde ich am besten ausgedrückt in einer orphischen

9—10. Von Simon heißt es hier: .... λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν, μέγαν ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. Simon nennt sich den (nicht einen) Μέγας, er ist die Δύναμις, welche nicht mehr μικρά, sondern bereits (als ἐξεικονισμένη) μεγάλη geworden ist. Daher ist das ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου nicht auf die λέγοντες zu beziehen, sondern es ist ein kultischer Ausdruck, der von der Simonsgemeinde gebraucht wurde. Er konnte sich eventuell auch auf die Mysterien beziehen, die unter den Simonianern geübt wurden und worin der Weg ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου gelehrt worden wäre. Sie hingen ihm an, bis sie (nämlich der λόγος in ihnen) vom Kleinen (dem Samen) zum Großen wurden.

[38]) Hippol. VI, 46 p. 314 f.; Epiph. XXXIV, 6. [39]) Hippol. VI, 46 p. 312; Epiph. XXXIV, 6. [40]) Plat. Phädr. p. 144; Abel, Orphica p. 176, Fr. 60.

Theogonie: „Τριῶν γὰρ παραδιδομένων Νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ τῆς μὲν ἐν αὐτῷ μενούσης τῆς πρώτης, τῆς δὲ τρίτης ἔξω προελθούσης, τῆς δὲ μέσης τούτων· τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησίν, . . . τὴν δὲ μέσην αἰδοίαν καλεῖ . . . τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν, φησι τὴν δικαιοσύνην. Die αἰδοία erinnert unwillkürlich an die Δυὰς γόνιμος, zumal durch das darauffolgende ἀποτίκτειν. Ferner ist hier bemerkenswert das Vorkommen der 'Αλήθεια[40a]) und vor allem die Beziehung der dritten Nacht zur Gerechtigkeit, die anderseits wieder als pythagoräische Deutung der Τετράς gilt[41]). Hier findet aber auch die in den meisten gnostischen Systemen wie auch bei Paulus durchgeführte Dreiteilung πνευματικός, ψυχικός, χοϊκος oder, wie sie bei den Naassenern genannt wird: προών, αὐτογενής, ἐκκεχυμένον χάος[42]) ihre systematische Begründung. Daß eine solche Beziehung zwischen der Drei und Vier von mir nicht gewaltsam konstruiert ist, sondern wirklich bestanden hat, ergibt sich aus ihrer systematischen Vereinigung in mehreren gnostischen Lehren. So heißt es von den Peraten[43]): καὶ ἔστιν τὸ μὲν πρῶτον ἀγέννητον, ὅπερ ἐστὶν ἀγαθόν· τὸ δὲ δεύτερον ἀγαθὸν αὐτογενές· τὸ τρῖτον γεννητόν. ὅθεν διαρρήδην λέγουσι τρεῖς θεούς, τρεῖς λόγους, τρεῖς νοῦς, τρεῖς ἀνθρώπους. Das System kennt also drei Schichten: das ἀγέννητον, αὐτογενές und γεννητόν, aber vier Äonen: Θεός, Λόγος, Νοῦς, Ἄνθρωπος. Derselben Konstruktion begegnen wir im System des Justinus[44]). Dasselbe nennt drei ἀρχαί; ferner aber je zwölf Engel des Πατήρ (Ελοεϊμ) und der 'Εδέμ. Daß diese 2×12 aber nur eine unsystematische Verdoppelung von zwölf sind, läßt sich leicht erweisen. Zuerst nämlich heißt es von allen[45]): τούτων δὲ τῶν ἀγγέλων ὁμοῦ πάντων τὸ πλῆθος ὁ παράδεισος . . . Dagegen später[46]): εἰς τέτταρας ἀρχὰς διῃρέθησαν οἱ δώδεκα τῆς μητρὸς ἄγγελοι, καὶ καλεῖται τούτων ἕκαστον ταταρτημόριον ποταμός, Φεισὼν καὶ Γεὼν καὶ Τίγρις καὶ 'Ευφράτης. Hier bilden also nur die zwölf allein das Paradies. Diese Stelle zeigt aber auch deutlich die Konstruktion 3×4. Daß sich in der Gnosis Engel und Äonen entsprechen, ist wohl keines Beweises bedürftig: wir haben also je vier Gruppen von drei Äonen, also eine der peratischen ganz ähnliche, nur weiter ausgebildete Kombination.

[40a]) μαντεύειν. [41]) Arist. M. Mor. A. 1. 1182; Diels FV p. 271, Z. 4. [42]) Hippolytos p. 136, Z. 29 ff. [43]) l. c. p. 176, Z. 8 ff. [44]) Hippol. V, 26 p. 218 ff. [45]) l. c. p. 220 Z. 85. [46]) ibid. Z. 20 ff.

Daß die Drei-, Vier- und Zwölfzahl alternierend kosmische Bedeutung hatten, und zwar in den verschiedensten Religionssystemen, kann u. a. auch aus dem häufigen, abwechselnden Vorkommen dieser Zahlen in den gleichen, kosmisch gedeuteten Zusammenhängen ersehen werden. So sind in Attika drei, in Lakonien vier Phylen, bei den Juden zwölf Stämme, während wieder die Germanen drei Urgaue überliefern [47]).

Aber die Gnosis selbst bietet weiteres Beweismaterial. In den Augen der späteren, pessimistischen Lehrer tritt der geschaffene Kosmos in einen q u a l i t a t i v e n Gegensatz zum ungeschaffenen Gott. Die mittlere Stufe wird dann zum wirklichen Mittler, und zwar sowohl in der Richtung nach abwärts, als Demiurg oder Horos, wie auch für den Aufstieg, nämlich als Erlöser. Diese Umwertung trifft auch die Zahlbegriffe: die Eins ist das gute, die (schaffende) Zwei das böse Prinzip. Nun finden wir aber bei den Valentinianern die Zwölf als ἀριθμὸς ἀτελής [48]), und zwar mit der ausdrücklichen Begründung, daß sie zu Ehren eines G e s c h a f f e n e n (der Dyas) erzeugt worden sei. Sicher gehört also auch diese Zwölfzahl in den hier erörterten Zusammenhang [49]).

Die drei verschieden abgestuften Syzygien finden sich als drei K r ä f t e auch im System des Basilides, wie es uns Hippolytos überliefert. Und zwar sind sie auch hier sicher mit einer Vier in systematischem Zusammenhang, so zwar, daß die Vier ein Nebeneinander, die Drei ein Untereinander bezeichnet. Wir haben bereits erwähnt, daß bei Basilides aus dem Weltsamen ein Baum mit v i e r Teilen hervorwächst. Anderseits aber gibt es bei ihm d r e i Sohnschaften: Ταύτης τῆς υἱότητος τῆς τριχῇ διῃρημένης τὸ μέν τι ἦν λεπτομερές, τὰ δὲ παχυμερές τὸ δὲ ἀποκαθάρσεως δεόμενον [50]). Ferner werden zwei Archonten erwähnt; ich glaube aber, daß es sich ursprünglich um drei handelt und daß diese drei von den drei Sohnschaften nicht wesentlich verschieden sind. Denn der eine von ihnen bedeutet die Ogdoas, der zweite die Hebdomas. Nun ist aber die Acht regelmäßig der Mittler zwischen einer Neun und einer Sieben: das markosische

[47]) Über die vier Söhne des Argos: Philod. de piet. 97, 18 b. Diels Fragm. d. Vors. ² 486 Fr. 13. Über den Wechsel von 3 (4) und 12 (13) Hüsing, Die iran. Überlieferung und das arische System, mythol. Bibl. II, 12 p. 7 ff.

[48]) Hippol. VI, 30 p. 272, Z. 80. [49]) Vgl. Hippol. V, 26 p. 226, Z. 23.

[50]) l. c. p. 362, Z. 53.

System enthält eine solche Anordnung dreier Syzygien als 9, 8, 7. Auch die Erklärung des Jesusnamens Ἰησοῦς = 888 wird in dieser Konstruktion gefunden, indem durch ihn die 9—8—7 zu 8—8—8 ausgeglichen gedacht wird.

Zum simonischen System zurückkehrend, möchte ich noch die schon zitierte Stelle des Fragments erwähnen: ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦντες (sc. νοῦς καὶ ἐπίνοια) συζυγίαν ἔχουσι καὶ τὸ μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν, ἀέρα ἀκατάληπτον . . . Ἐν δὲ τούτῳ πατὴρ ὁ βαστάζων παντα κτλ. Aus νοῦς (= οὐρανός = πῦρ) und ἐπίνοια (= γῆ) ist hier mit Hilfe des πατὴρ βαστάζων wieder eine Trias gebildet, und zwar ist νοῦς als μονάς, ἐπίνοια als τετρακτὺς deutlich erkennbar. Wieder eine Fortbildung derselben Tradition zum Pessimimus bieten die Sethianer[51]): Ἔοικε δὲ εἶναι κατὰ τὸν Σηθιανῶν λόγον ὁ φάος ρυέντες τὸ φῶς, τὸ δὲ σκοτεινὸν ὕδωρ ἡ φικόλα, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων διάστημα ἁρμονία πνεύματος μεταξὺ τεταγμένου.

In diesem Zusammenhange ist auch der Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος zu erwähnen. Daß der Gebrauch von ἵστημι hier mit der ἀνάστασις zusammenhängt, hat W. B. Smith[52]) richtig erkannt. Es muß daher vorerst auf diesen Begriff eingegangen werden. Die Versuche Smiths, das ἀνιστάναι und ἐγείρειν von der Vorstellung des νεκρός zu scheiden, scheinen mir, selbst wenn seine textkritischen Argumente einwandfrei wären, ungenügend, aber auch überflüssig. Denn der „νεκρός“ selbst braucht keineswegs wörtlich genommen zu werden, sondern ist m. E. ein symbolischer Ausdruck der Gnosis. Von dem in der ὕλη gefangenen Ἄνθρωπος heißt es bei den Naassenern[53]): Λέγουσι δὲ οἱ Φρύγες τοῦτον αὐτὸν καὶ νέκυν, οἷον ἐν σήματι[54]) καὶ τάφῳ ἐγκατορωρυγμένον ἐν τῷ σώματι. Die νεκροί der Evangelien sind also wohl die (noch nicht erleuchteten) Menschen. Ich möchte diese Deutung auch auf das Lazaruswunder übertragen, sowie auch auf die Totenerweckungen, die in späteren Quellen dem Simon zugeschrieben werden.

Drückt also das ἱστάναι oder ἀνιστάναι einen Gegensatz zu einem anderen Zustand aus, so braucht dieser allerdings, wie Smith konzediert werden muß, nicht nur in dem Begriff des Totseins ge-

---

[51]) Hippol. V, 20 p. 210, Z. 18 ff. [52]) „Der vorchristliche Jesus“ III.

[53]) Hippol. V, 8 p. 158. Darauf bezieht sich auch der nachfolgende Passus: αὕτη, φησίν, ἐστὶν ἡ ἀνάστασις κτλ., den schon Smith verwendet hat.

[54]) σήματι emend. für μνήματι nach Plato, Gorgias 493 A u. Kratylos 400 p.

funden zu werden. Vielmehr kennt die Gnosis als allgemeinstes Gegenteil des S t e h e n s das L i e g e n; und gerade hier glaube ich auf den Εστὼς Στὰς Στησόμενος des Simon verweisen zu dürfen. Es gibt einen von ewig her Stehenden, einen in der Zeit Stehenden und einen, der stehen w i r d. Hippolytos charakterisiert diese drei Ἑστῶτες genauer: Ἑστὼς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, στὰς κάτω ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων ἐν εἰκόνι γεννηθείς, στησόμενος ἄνω παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δύναμιν, ἐὰν ἐξεικονισθῇ[55]). Danach würde es eigentlich nur zwei Etappen geben, denn die Situation des Στησόμενος entspricht völlig der des Εστώς. Einen Anfangs- und einen End- Ἑστώς zu unterscheiden, liegt aber sicher nicht im Wesen der sonst gebräuchlichen und schon besprochenen Dreiteilung. Man wird sich vielmehr, mit Berücksichtigung der Futurform Στησόμενος, sagen, daß dieser weder ein Ἑστώς, noch ein Στάς ist, daß er — zurzeit — überhaupt n i c h t steht, sondern erst seine ἀνάστασις erwartet.

Welcher ist aber der gegenwärtige Zustand des στησόμενος? Darüber gibt eine als Zitat überlieferte Stelle Auskunft: Τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως κτλ. διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον, κεκρυμμένον, κεκαλυμμένον, κ ε ί μ ε ν ο ν ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τ ε θ ε μ ε λ ί ω τ α ι[56]). Das γ ρ ά μ μ α ἀποφάσεως ist m. E. in ein ῥ ῆ μ α α. zu emendieren. Dafür spricht die Parallelstelle im Naassenerbericht[57]): τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ ῥ ῆ μ α τοῦ θεοῦ, ὅ, φησίν, ἐστὶ ῥῆμα ἀποφάσεως κτλ. Ein ῥῆμα θεοῦ finden wir auch bei Simon[58]): Ρῆμα δέ φησίν, εστὶ κυρίου τὸ ἐν στόματι γεννώμενον ῥῆμα καὶ λόγος κτλ. Dieses ῥῆμα ist aber, wie ich vorwegnehme, identisch mit dem καρπός, mit der ἑβδόμη δύναμις, also auch mit dem Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος.

Das ῥῆμα θεοῦ ist also versiegelt, verborgen, verhüllt und in dem Hause l i e g e n d , welches, wie es weiter heißt, der M e n s c h ist. Wenn nun, wie der Text genügend bezeugt, das ῥῆμα mit dem Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος identisch ist, so kann der in dieser Stelle genannte Zustand sich weder auf ἑστώς, noch auf στάς, sondern nur auf στησόμενος beziehen. Der Στησόμενος ist mithin der im Menschen l i e g e n d e Logos.

Auch die vier Bezeichnungen ἐσφραγισμένον, κεκρυμμένον, κεκαλυμμένον, κείμενον halte ich nicht für zufällig. Ich glaube die ganze hier auseinandergesetzte Konstruktion des Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος

---

[55]) l. c. p. 248, Z. 80 ff. [56]) p. 236, Z. 75 ff. [57]) p. 168 oben.
[58]) p. 238, Z. 18.

mit dem von Hippolytos überlieferten naassenischen Psalm vergleichen zu dürfen [59]). Darin gibt es drei νόμοι γενικοί, den Νοῦς, das χυθὲν Χάως und die Ψυχή. Diese letztere durchwandelt sechs Zustände. Endlich bittet Jesus den Vater, sich ihrer annehmen zu dürfen. Wie er sie befreien will, ist aber von besonderem Interesse:

σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι,
αἰῶνας ὅλους διοδεύσω,
μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω,
μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω
καὶ τὰ κεκρυμμέα τῆς ἁγίας ὁδοῦ
γνῶσιν καλέσας παραδώσω [60]).

Denn in den Befreiungstaten finden wir implicite die vorhergehenden Zustände aufgezählt. Die σφραγῖδες, die Jesus mitbringt, hängen, wenn auch ungenau, mit ῥῆμα ἐσφραγισμένον zusammen. Das κεκρυμμένον finden wir wörtlich wieder. Die μυστήρια erinnern wohl genügend deutlich an das κεκαλυμμένον. Daß aber das κεῖσθαι bzw. das ἀνιστάναι, welches darauf folgt, mit dem Begriff der Form, des Bildes oder der Bildsäule zusammenhängt, soll noch gezeigt werden. Ich erinnere vor allem daran, daß bei Simon der gleiche Vorgang, nämlich die Befreiung, durch den Ausdruck ἐξεικονίζεσθαι bezeichnet wird und daß (p. 238. 714) ἐξεικονίζεσθαι einem μορφὴν ἀπολαμβάνειν gleichgesetzt wird; ferner kommt für das πνεῦμα die Bezeichnung εἰκὼν ἐξ ἀφθάρτου μορφῆς vor. Wir dürfen also sinnverwandte Stellen, in denen der Ausdruck εἰκὼν verwendet wird, heranziehen. So heißt es in einem bei Clem. Strom. II 8, 36 [61]) angeführten Brief des Valentinus, daß die Engel sich seit der Schöpfung das Ἄνθρωπος vor εἰκόνες und ἀνδριάντες fürchten. Εἰκὼν und ἀνδριάς ist aber der choische, hilflos liegende Mensch. καὶ τοῦτον φάσκουσι τὸν Ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκε ἡ γῆ μόνον, κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδρίαντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω τοῦ ὑμνομένου Ἀδάμαντος Ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν κτλ. [62]). Über die eigentliche Bewandtnis dieses Ἄνθρωπος werden wir am besten durch die bekannte Erzählung bei Irenäus I 30 aufgeklärt: nachdem die Engel einen hilflosen, kriechenden Menschen geschaffen haben, flößt ihm auf Fürbitten der Sophia

[59]) Hippol. V, 10 p. 174 f. [60]) s. Usener altgr. Versbau.
[61]) Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 233. [62]) Im Naassenerbericht des Hippol. V, 7 p. 136, Z. 9 ff.

der Pater das πνεῦμα ein. Daraufhin preist der Mensch mit Übergehung der Engel sogleich den Vater. In dieser Kenntnis des Vaters besteht offenbar die Anastasis, das Aufhören des Liegens. Daraus darf wohl gefolgert werden, daß das κεῖσθαι symbolische Bedeutung hat, und κείμενος ebenso wie νεκρός den Gegensatz zum „Stehenden" bildet. Es läßt sich aber auch behaupten, daß εἰκών und ἀνδριάς denselben Gedanken ausdrücken wie κείμενος und daß dann die Kenntnis der μορφή (deren Abbild die εἰκών ist) abermals eine ἀνάστασις des κείμενος bedeutet. Zwischen der Auffassung bei Irenäus und dem simonischen κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ (wobei οἰκητήριον = ἄνθρωπος) besteht nur der scheinbare Gegensatz, daß Irenäus von einem liegenden Menschen, Simon von einem κείμενον ἐν ἀνθρώπῳ spricht. In Wahrheit aber ist der Ἄνθρωπος der irenäischen Gnostiker, ebenso wie der der Naassener, der Sohn des ἄνω Ἄνθρωπος, der υἱὸς Ἀνθρώπου, also eine göttliche Figur, die mit der ψυχή im Naassenerpsalm und mit den ῥῆμα κυρίου Simons übereinstimmt.

Damit scheint mir die Deutung des Στησόμενος als κείμενος gesichert. Aber es darf auch, mit Berücksichtigung des nunmehr ausgedeuteten Naassenerpsalms behauptet werden, daß die vollständige Bezeichnung des Στησόμενος vier Namen umfaßt, nämlich ἐσφραγισμένος, κεκρυμμένος, κεκαλυμμένος, κείμενος Damit ist abermals für die simonische Lehre eine systematische Verknüpfung der Dreiheit mit der Vierheit hergestellt.

Die Betrachtung über den Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος und seine Parallelstellung zum Ἄνθρωπος anderer gnostischer Systeme veranlaßt uns, der Anthropogonie des Simon näherzutreten. Darüber wird gesagt [63]): Πῶς οὖν καὶ τίνα τρόπον, φησί, πλάσσει τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός; Ἐν παραδείσῳ κτλ. Und später [64]): . . . ἔστω παράδεισος ἡ μήτρα, Ἐδὲμ δὲ τὸ χωρίον, ποταμὸς ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον ὁ ὀμφαλός. οὗτος, φησίν, ἀφορίζεται ὁ ὀμφαλὸς εἰς τέσσαρας ἀρχάς κτλ. Es kommen also in Betracht: die μήτρα = παράδεισος der ὀμφαλός = ποταμός und vier ἀρχαί. Wie es sich mit dem χωρίον γενέσεως verhält, werden wir später sehen. Den vier ἀρχαί entsprechen vier Sinne des Gezeugten. ὁ οὖν ποταμός, φησίν, ὁ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ εἰς τέσσαρας ἀφορίζεται ἀρχάς, ὀχετοὺς τέσσαρας, τουτέστιν εἰς τέσσαρας αἰσθήσεις τοῦ γεννωμένου, ὅρασιν, ἀκοήν, ὄσφρησιν, γεῦσιν [καὶ ἀφήν]. Ταύτας γὰρ ἔχει μόνας

[63]) p. 244, Z. 94 ff. [64]) Z. 2 ff.

τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ παραδείσῳ πλασσόμενον τὸ παιδίον[65]). Die späte Einfügung der ἁφή ist offensichtlich. Dafür spricht das dreimal wiederholte τέσσαρες, aber auch die Bemerkung, daß das Kind nur diese Sinne habe. Sie kann nur zur Betonung einer alten Theorie gegenüber der zur Zeit der Abfassung landläufigen Anschauung von fünf Sinnen dienen[66]).

Wir finden aber noch eine zweite die Anthropologie betreffende Vorstellungsreihe. Es wird nämlich das Symbol des Baumes, der dem Feuer entsprießt und vier Teile besitzt, mit Berufung auf Jesaia 5.7 auf den Menschen gedeutet: ξύλον οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἢ ἄνθρωπος[67]). Dann muß aber der Mensch aus vier Elementen bestehen, deren erstes, die anderen erzeugendes, das Feuer ist. Dieser Gedanke wird an einer anderen Stelle[68]) bestätigt und erweitert. Ἓν δὲ ὂν τὸ πῦρ τροπὰς στρέφεται δύο. Στρέφεται γάρ, φησίν, ἐν τῷ ἀνδρὶ τὸ αἷμα, καὶ θερμὸν καὶ ξανθὸν ὡς πῦρ τυπούμενον, εἰς σπέρμα, ἐν δὲ τῇ γυναικὶ τὸ αὐτὸ τοῦτο αἷμα εἰς γάλα. Wir erfahren hier zunächst die mikrokosmische Gleichsetzung von πῦρ und αἷμα. Ferner findet sich die von den Stoikern her bekannte τροπή wieder, die wir bereits als die Entfaltungsart des Feuers zur Vierheit der Elemente kennen gelernt haben. Tatsächlich wird die Lehre von einer solchen τροπή dem Simon anderwärts zugeschrieben. Nach den pseudoklementinischen Homilien rühmt sich Simon, daß er aus Luft den Menschen bilden könne[69]). Der Vorgang selbst wird folgendermaßen geschildert: πρῶτον τὸ ἀνθρώπου πνεῦμα λέγει τραπὲν εἰς θερμὴν φύσιν τὸν περικείμενον αὐτῷ σικύας δίκην ἐπισπασάμενον συμπιεῖν ἀέρα, εἶτε ἔνδοθεν τῆς τοῦ πνεύματος ἰδέας[70]) γενόμενον αὐτὸν τρέψαν εἰς ὕδωρ. ὑπὸ δὲ τῆς συνεχείας τοῦ πνεύματος χυθῆναι μὴ δυνάμενον, εἰς αἵματος φύσιν μετατρέπειν ἔφασκε τὸν ἐν αὐτῷ ἀέρα, τὸ δὲ αἷμα πῆξαν τὰς σάρκας ποιῆσαι. Hier ist allerdings nicht das Feuer, sondern die Luft das Urelement; seine τροπαί sind: Wasser, Blut, Fleisch. Im Blut wird man das Feuer wiedererkennen, das Fleisch läßt sich wohl mit der Erde in Zusammenhang bringen.

---

[65]) p. 246 oben. [66]) Wenn auch auf p. 248, Z. 3 bemerkt wird, daß die ἁφή die übrigen Sinneswahrnehmungen zusammenfasse, so ist sie damit doch nicht systematisch eingefügt. Für unser System ist nicht die ἁφή, sondern eher etwa das Gehirn die zusammenfassende Einheit (vgl. Naassener). [67]) p. 238, Z. 9ff.

[68]) p. 250 Z. 97 ff. [69]) Ho. II 26 παιδίου ψυχὴν τοῦ ἰδίου σώματος χωρίσας κτλ. . . . τὸν παῖδα διαγράψας ἐπὶ εἰκόνος . . . φάσκων ποτὲ τοῦτον ἐξ ἀέρε πλάσας θείαις τροποῖς κτλ. [70]) Vgl. die εἰκών!

Zur Erklärung des Pneuma möchte ich den Bericht des Epiphanius (25, 5) über die Nikolaiten heranziehen [71]). Danach gab es am Anfang Drei: σκότος, βυθός, ὕδωρ. Dann trat das πνεῦμα als διωρισμός in die Mitte. Mit dem σκότος zeugt es eine μήτρα und mit dieser vier Äonen. Hier wird das πνεῦμα als Mann bzw. Same aufgefaßt, tritt also in eine Parallele zu dem σπέρμα des Simon [72]). Aber auch die μήτρα erscheint wieder und in ihr die vier Äonen, die sich in unserem Fall als Elemente deuten lassen. Es erübrigt nur mehr, die Auseinandersetzung zwischen dem ἀήρ der Homilien und der μήτρα des Epiphanius und Hippolytos. Aber wir haben gesehen, daß die Elementenlehre in den Pseudklementinen eine andere ist als die bei Hippolytos. Es müßte dann an der Spitze der τροπαὶ das Feuer bzw. Blut stehen, was ja bei Hippolytos wirklich bezeugt ist. Die beiden Verwandlungen des Blutes, σπέρμα und γάλα, decken sich systematisch mit πνεῦμα und ἀήρ in den Homilien, mit πνεῦμα und μήτρα bei Epiphanius.

Es gilt nun die Ausgestaltung des Bildes von der μήτρα als παράδεισος zu verfolgen. In der Lehre der Sethianer [73]) werden Himmel und Erde in der Gestalt einer μήτρα gedacht. Später [74]) heißt es dann, Ἐπεὶ οὖν κατείληπται τὸ φῶς καὶ τὸ πνεῦμα εἰς τὴν ἀκάθαρτον, φησί, καὶ πολυήπμονα μήτραν ἄτακτον, εἴσω ὁ ὄφις εἰσερχόμενος . . . γεννᾷ τὸν ἄνθρωπον. Die Schlange wird ferner im Zusammenhang mit Paradiesvorstellungen genannt bei den Peraten [75]): Ὁ καθόλικος ὄφις, φησίν, οὗτος ἐστὶν ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος. Τοῦτο, φησίν, ἐστὶ μυστήριον Ἐδέμ, τοῦτο ποταμὸς ἐξ Ἐδὲμ κτλ. Endlich wird der ὄφις, die ὑγρὰ οὐσία, mit einem ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ καὶ σχιζόμενος εἰς τέσσαρας ἀρχάς verglichen von den Naassenern. Allerdings ist hier unter Eden das Gehirn verstanden.

Es ergibt sich ein scheinbarer Widerspruch zwischen σπέρμα (ὄφις) = ποταμός und dem simonischen ὀμφαλός = ποταμός. Folgende Stelle des Philo Byblius mag zur Aufklärung dienen: Ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι τῆς αὐτῆς ἐννοίας τὸν κόσμον γράφοντες περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσιν, καὶ μέσα τεταμένον ὄφιν ἱερακόμορφον . . . καὶ ἔστι τὸ πᾶν σχῆμα ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θ [76]). Nehmen wir noch die erwähnte Vorstellung der Sethianer hinzu, σχῆμα ἔχουσιν

---

[71]) Vgl. Bousset l. c. p. 103. [72]) p. 250 s. oben. [73]) Hippol. V, 19 p. 202, Z. 13. [74]) p. 206, Z. 61. [75]) l. c. p. 192, Z. 34 f.
[76]) Aus Sanchuniathon bei Euseb. Pr. E. I 10.

ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μήτρᾳ παραπλήσιον, so ergibt sich das Bild von Himmel und Erde als μήτρα, zusammengehalten durch einen ὄφις, der nichts anderes sein kann als der ὀμφαλός. Wir finden hier den Kosmos als mannweibliches Urwesen; und diese, offenbar ältere Vorstellung hat Simon auf seine Anthropogonie übertragen. Erst die Einführung von zwei verschiedengeschlechtigen Urwesen bedingt die Umbildung ὄφις = φάλλος. Als dritte, beiden Versionen gemeinsame Deutung bleibt natürlich der ποταμός als Samenflüssigkeit. Aber nach dem eben Gesagten kann als sicher angenommen werden, daß wir es hier ursprünglich überhaupt nicht mit einer Anthropogonie, sondern mit einer Kosmogonie zu tun haben. Der Same selbst ist der σπινθὴρ ἐλάχιστος, eine neuerliche Konkretisierung des σημεῖον oder des μικρόν, welches zum μέγα wird.

Der Same als σπινθὴρ erinnert aber an den uralten symbolischen Zusammenhang zwischen Feuerbereitung und Geschlechtsakt [77]. In der ältesten Zeit wurde bei den Ariern das Feuer durch Reibung zweier Holzstücke erzeugt. Gewöhnlich mag das eine durchlocht gewesen sein und das andere wurde aufrecht in die Öffnung gesteckt und gedreht. Die beiden Hölzer sind nun einerseits als die Geschlechtsteile eines ältesten Götterpaares gedacht, anderseits aber besteht zwischen ihnen (besonders dem Quirl) und gewissen Holzarten ein mythengeschichtlicher Zusammenhang.

Daraus geht hervor [78]: erstens die Beziehung zwischen Phallus und Baum bzw. dem ausgestreuten Samen und dem daraus erwachsenen Menschen als Baum; zweitens daß unter dem χωρίον γενέσεως der 'Εδέμ, notwendig die vulva zu verstehen ist. Dafür spricht auch die hyperkosmische Parallele: 'Ρῆμα δέ, φησίν, ἐστὶ κυρίου τὸ ἐν στόματι [78a] γεννώμενον ῥῆμα καὶ λόγος, ἄλλῃ δὲ χωρίον γενέσεως οὐκ ἔστιν.

In der Lehre vom Paradies, wie sie uns hier überliefert wird, sind zwei gleichbedeutende Symbole verschmolzen: der Paradiesesstrom mit seinen vier ἀρχαί und der Paradiesesbaum mit seinen vier Teilen. Immer aber handelt es sich um den Samen, der letzten Endes dem Feuerfunken entspricht und sich innerhalb der μήτρα

---

[77] Ich folge hier den Ausführungen bei Kuhn, das Herabkommen des Feuers usw. p. 70 ff.

[78] Man denke an die Auslegung des Paradieses als Kopf.

zum Menschen entwickelt. Daß der Baum in unserem System letzten Endes als Symbol des Menschen gilt, zeigt auch die Enderwartung: daß das Unsterbliche in uns, wenn es den λόγος προσήκων und die διδασκαλία erwirbt, zum τέλειος καρπός ἐξεικονισμένος werde. Ἐὰν δὲ μείνῃ δένδρον μόνον, καρπὸν μὴ ποιοῦν, μὴ ἐξεικονισμένον ἀφανίζεται[79]).

Die Anthropologie ist daher der Kosmologie wie der Logoslehre vollkommen adäquat konstruiert. Zur Zweiheit — πῦρ κρύφιον, πῦρ φανερόν: δύναμις, ἐπίνοια: σπέρμα, μήτρα — tritt die aus ihr hervorgegangene Vierheit: die sekundäre Auffassung des gesamten Aufbaues als Sechsheit bzw. Syzygien-Trias, ist in der Anthropologie noch nicht durchgeführt, es sei denn, daß man bei der Doppelsinnigkeit von Ἄνθρωπος auch die Dreiheit des Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος heranziehen will.

Die Entwicklung der Einheit zur Vierheit bedeutet, soweit wir sie hier verfolgen konnten, die Entfaltung der Gottheit zum Kosmos. Wir haben eine primitive Konstruktion erschließen können, die sich noch in der Tetras erschöpft; diese enthält die Dyas und diese wieder die Monas. Wir konnten ferner beobachten, wie dieses Ineinander zum Nebeneinander umgebildet wird: durch Summierung der Zwei und Vier entsteht die Sechszahl im simonischen und valentinianischen System. Es liegt eine gewisse Konsequenz darin, daß endlich auch die Monas und Dyas voneinander losgelöst werden und daß die erstere gegenüber dem Pleroma der Äonen eine Separatstellung einnimmt.

Ich glaube in diesem Wandel den Zusammenfluß zweier ganz verschiedener Weltanschauungen erblicken zu dürfen. Die zuerst charakterisierte Anschauung ist pantheistisch, monistisch; die zweite theistisch, dualistisch. Die arithmetische Spekulation der ersten gipfelt in der Vier, die der zweiten in der Sieben. Die Verschmelzung dieser beiden Zahlensysteme zu einer gemeinsamen Ordnung ist das eigentliche Werk jenes gnostischen Lehrkreises, zu dem der Simonianismus gehört.

Um die Siebenzahl im simonischen System als sekundär zu erkennen, genügt schon eine Betrachtung der ἑβδόμη δύναμις. Über

---

[79]) p. 248, Z. 68 ff. Der Bericht setzt mit Mt 3, 10 fort: Ἐγγὺς γάρ που, φησίν, ἡ ἀξίνη παρὰ τὰς ῥίζας κτλ. Daß wir hier kein evangelisches Zitat, sondern gemeinsam benütztes, altes gnostisches Gut vor uns haben, scheint mir sicher.

ihre ursprüngliche Bedeutung belehrt uns der Bericht des Hippolytos über die Hebdomadarii[80]: Ταύτην τὴν ἑβδομάδα Σίμων καὶ Οὐαλεντῖνος ὀνόμασιν ἐνδιαλλάξαντες ἐτερατολόγησαν, ὑπόθεσιν ἑαυτοῖς ἐντεῦθεν σχεδιάσαντες. Ὁ μὲν γὰρ Σίμων οὕτως καλεῖ· νοῦς, ἐπίνοια, ὄνομα, φωνή, λογισμός ἐνθύμησις, ὁ ἑστώς, στάς στησόμενος, καὶ Οὐαλεντῖνος· νοῦς, ἀλήθεια, λόγος, ζωή, ἄνθρωπος, ἐκκλησία καὶ ὁ πατήρ συναριθμούμενος κτλ. Diese Stelle bringt den Ἑστώς mit dem Πατήρ der Valentinianer in Zusammenhang; daß aber der letztere ursprünglich die μονάς bedeutet, ist bereits aus dem Referat des Hippolytos erwiesen worden. Auch der Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος wird wohl zunächst mit der Gottheit identisch gewesen und ihre drei kosmogonischen Stadien ausgedrückt haben.

In dem im VI. Buch des Hippolytos vorliegenden System des Simon ist das aber bereits anders geworden. Folgende Stellen sind für die Bedeutung der ἑβδόμη δύναμις oder des Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος maßgebend: Διὰ τοῦτο, φησίν, ἀποβλέπων πολλάκις ὁ λόγος πρὸς τὰ ἐκ νοὸς καὶ ἐπινοίας γεγεννημένα . . . λέγει· Ἄκουε, οὐρανέ κτλ. ὁ δὲ λέγων ταῦτα, φησίν, ἡ ἑβδόμη δύναμις ἐστίν, ὁ Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος·[81]) ferner: αὕτη ἐστί, φησίν, ἡ ἑβδόμη δύναμις . . . εἰκὼν τῆς ἀπεράντου δυνάμεως, περὶ ἧς ὁ Σίμων λέγει· Εἰκὼν ἐξ ἀφθάρτου μορφῆς κοσμοῦσα μόνη πάντα[82]). Dazu gehört auch eine vorhergehende Stelle: Ὃς (sc. ὁ Ἑστώς) ἐὰν μὲν ἐξεικονισθῇ, . . . ἔσται οὐσία, δυνάμει, μεγέθει, ἀποτελέσματι μία καὶ ἡ αὐτὴ τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει.

Durch diese Stellen wird die ἑβδόμη δύναμις als das geschaffene Ebenbild einer höheren, ungeschaffenen (πρώτη) Δύναμις gekennzeichnet, ferner als λόγος, endlich auch als Weltschöpfer. Hierzu die Stelle Ἐξ ῥίζας τὰς πρώτας τῆς ἀρχῆς τῆς γεννήσεως λαβὼν ὁ γεννητὸς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ πυρὸς ἐκείνου. Eine Beziehung des γεννητὸς auf κόσμος ist sinnstörend, eine Emendation ἀγέννητος[83]) unberechtigt, da sie den Sinn der Stelle kaum aufhellt. Vor allem aber ist zu berücksichtigen, daß der γεννητός noch einmal vorkommt: .... ἄνευ τοῦ τρεῖς εἶναι ἑστῶτας οὐ κοσμεῖται ὁ γεννητός, ὁ κατ' αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος, ὁ καθ' ὁμοίωσιν ἀναπεπλασμένος τέλειος ἐπουράνιος, κατ' οὐδεμίαν ἐπίνοιαν ἐνδεέστερος τῆς ἀγεννήτου δυνάμεως γενόμενος[84])[85]). Ferner ist zu be-

[80]) IV, 51 p. 126, Z. 80 ff. [81]) p. 242, Z. 55 ff. [82]) Z. 17 ff.
[83]) Hilgenfeld. [84]) Die Stelle ist p. 248, Z. 84 ff. [85]) Vgl. p. 240, Z. 42 f.

rücksichtigen, daß (p. 242,7. 65ff.) Simon mit Verdrehung (μετοικονομήσας) der mosaischen Schöpfungsgeschichte, und zwar auf eine schon angegebene Weise, sich selbst zum Gott macht. Dann kann sich das γεννητός im vorhergehenden Kapitel nicht auf κόσμος beziehen, sondern nur einen Weltschöpfer bedeuten, der wieder mit dem Ἑστώς identisch ist.

Der Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος trägt somit die Züge der am Anfang besprochenen δυάς: er ist Bild oder Form der Monas, er ist die Schöpfungsdisposition. Er ist auch der Logos. Denn im dualistischen System wird das ausgesprochene Wort nicht mit dem geschaffenen Kosmos identifiziert, sondern es ist selbst erst Schöpfer. Denn der nunmehr unwandelbar geistige Gott bedarf eines Mittlers, um auf die ihm wesensfremde ὕλη einzuwirken. Die neue Dreiheit ist Gott, Logos, Welt. Aber wie in der Erinnerung an die frühere monistische Kosmogonie werden jetzt dem Logos die drei Stadien der weltbildenden Gottheit zugeschrieben. Der Ἑστώς entspricht, wie wir sahen, der Μονάς, der Στάσ der Δυάς, der Στησόμενος der Τετράς.

Dieses letztere Stadium bedeutet der dualistischen Philosophie eine Gefangenschaft des Logos in der ὕλη. Und diese schon ganz pessimistische Auffassung des Weltproblems gebiert naturgemäß eine weitere Frage: wie wird der Logos wieder befreit? Die Antwort darauf liegt in der gesamtgnostischen Lehre von der ἀνάστασις, d. i. von der Wiedererhebung des vorher herabgesunkenen Logos. In der Verfolgung dieser Lehre vom ab- und wieder aufsteigenden Logos gelangt man zu einer Trennung desselben in zwei Gestalten und letzten Endes zu einer neuen Art des Dualismus, die ich religiösen Dualismus — zum Unterschied von dem bisher besprochenen philosophischen — nennen will.

Dies ist m. E. das philosophische Substrat für die Loslösung der ἑβδόμη δύναμις von der zur Sechsheit ausgestalteten Tetras. Auf den Zusammenhang zwischen dieser Lehre mit dem Hebdomadensystem kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur gesagt, daß gerade diejenigen gnostischen Systeme, welche die Lehre vom Ab- und Aufstieg in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellen, auch wesentlich auf der Siebenzahl aufgebaut sind [86]).

---

[86]) Wenn man wie Anz, Ursprung des Gnostizismus, dieses Problem als das gnostische κατ' ἐξοχήν betrachtet, mag man wohl geneigt sein, das Siebenersystem

Ich glaube, daß im simonischen System noch eine zweite hebdomadische Konstruktion angedeutet ist. Ich knüpfe hierbei an die Bezeichnung des γεννητός als τέλειος an. Bei den Valentinianern findet sich systematisch genau an derselben Stelle wie die ἑβδόμη δύναμις des Simon der τέλειος ἀριθμός, αἰῶνες δέκα[87]). Τέλειος ἀριθμός ist ferner die regelmäßige Bezeichnung der Zehn[88]). Das Verhältnis der Zehn zur Eins entspricht aber völlig dem der ἑβδόμη δύναμις zur ἀγέννητος δύναμις: sie ist eine Wiederholung der Eins und unterscheidet sich von ihr nur durch das Geborensein. Ferner glaube ich in dem allerdings sehr verderbten Text VI 11 Spuren des Ausdrucks τέλειος ἀριθμός bei Simon selbst gefunden zu haben:

Τοιούτου δὲ ὄντος, ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν, κατὰ τὸν Σίμωνα τοῦ πυρός; καὶ πάντων τῶν ὄντων, ὁρατῶν καὶ ἀοράτων ὁσαύτως ἐνήχων καὶ ἀνήχων(?), ἀναρίθμητον ἀριθμὸν ἐν τῇ 'Αποφάσει τῇ μεγάλῃ καλεῖ τέλειον νοερόν κτλ.

ἀναρίθμητον las vor mir schon Hilgenfeld.

Endlich muß die Konstruktion, die im valentinianischen System durch Heranziehung der Zehn erreicht wird, berücksichtigt werden. Wir finden sechs Äonen, vermehrt um die (vollkommene) Dekas und um die (unvollkommene) Dodekas, zusammen 28. Daß diese 28 eine Mondzahl bedeuten mußte, geht daraus hervor, daß später, als man acht Äonen des Pleroma annahm, dennoch die neue Summe 30 als Mondzahl bezeichnet wurde. Irenaeus, Epiphanius und Hippolytos berichten dies ausdrücklich von den Markosiern[89]). Es wurde bereits in dieser Arbeit auf die Entstehung der Zwölf aus 3×4 hingewiesen. Beide Elemente sind für das simonische System grundlegend. Und es mag wohl sein, daß auch die Zwölfzahl darin ihren Platz gefunden hat. Dies könnte als sicher angenommen werden, wenn wir imstande wären, außer der bereits gefundenen Sechs und Zehn noch die Zahl 28 nachzuweisen. Diese Zahl selbst ist allerdings nicht mehr konstatierbar, wohl aber die Dreißig, und zwar wieder im Zusammenhang mit einer lunarischen Bestimmung. Die pseudoklementinischen Ho-

---

als Mittelpunkt der gnostischen Spekulation aufzufassen. Ob man dann bereits zu einer panbabylonistischen Lösung gezwungen ist, möchte ich hier noch unerörtert lassen.

[87]) p. 272, Z. 64. [88]) Hipp. IV, 51 p. 126, VI 24 p. 262.

[89]) Hippol. VI, 53 p. 340, Z. 41 f.: τὴν σελήνην τε πάλιν, τὸν οὐρανὸν ἐκπεριερχομένην ἐν τριάκοντα ἡμέραις.

milien [90]) lassen Simon dem Dositheus nachfolgen, diesen dem Täufer Johannes. Von letzterem heißt es: καὶ ὥσπερ τῷ κυρίῳ γεγόνασιν δώδεκα ἀπόστολοι, τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν, ὡσαύτως καὶ αὐτῷ ἔξαρχοι ἄνδρες γεγόνασι τριάκοντα τὸν μηναῖον τῆς σελήνης ἀποπληροῦντες λόγον· Ἐν ᾧ ἀριθμῷ μία τις ἦν γυνὴ λεγομένη Ἑλένη . . . ἥμισυ γὰρ ἀνδρὸς οὖσα ἡ γυνὴ ἀτελῆ τὸν τῆς τριακοντάδος τέθεικεν ἀριθμόν, ὥσπερ καὶ τῆς σελήνης, ἧς ἡ πόρεια τοῦ μηνὸς οὐ τέλειον ποιεῖται τὸν δρόμον [91]).

Nach alldem ist es wahrscheinlich, daß, gleichwie im valentinianischen System, auch in dem des Simon neben der einfacheren Konstruktion 6+1 noch eine zweite: 6+10+12 bestanden hat. Jedenfalls aber sind für eine ganze Reihe gnostischer Systeme zwei gänzlich voneinander verschiedene Zahlengruppen als ursprüngliche Bestandteile bloßgelegt worden, nämlich die Tetras und die Hebdomas; und wie bereits gesagt wurde, repräsentieren diese beiden Gruppen zwei voneinander getrennte Probleme: ein kosmologisches und ein theologisches. Wenn man es aber als ein Hauptmerkmal der Gnosis überhaupt ansehen will, diese beiden Probleme in Beziehung zueinander zu bringen und sie in den Dienst eines dritten, nämlich des m y s t i s c h e n , zu stellen, so wird man die zentrale Bedeutung dieser miteinander so eng verwandten Systeme für die gesamte gnostische Frage kaum verkennen.

---

[90]) II, 23.

[91]) Auf die Bedeutung der Helena als Mondgöttin glaube ich nicht mehr eingehen zu müssen. S. darüber die erschöpfenden Ausführungen Boussets l. c. p. 76 ff.



Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie. 1900—1909.

Von

Otto Gilbert, Halle a. S.

III.

Erkenntnistheoretische Ziele verfolgen:

John J. Beare, Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle. Oxford Clarendon Press 1906. VII, 354 SS. 8⁰.

E. Arndt, Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie. Halle, Niemeyer, 1908. 57 SS. 8⁰. (= Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Erdmann. Heft 31.)

W. Freytag, Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. Halle, Niemeyer, 1905. IV, 126 SS. 8⁰.

Ad. Baumann, Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen. Dissertation von Würzburg 1906. 88 SS. 8⁰.

Beare legt naturgemäß das Hauptgewicht auf Plato und mehr noch auf Aristoteles: die Vorsokratiker, die für uns hier allein in Betracht kommen, treten zurück. Doch ist die Behandlung, die Beare den vorsokratischen Denkern zuteil werden läßt, klar und erschöpfend: leider hat er nur Alkmaeon, Empedokles, Demokrit, Anaxagoras und Diogenes von Apollonia in Betracht gezogen; Heraklit und Parmenides vermißt man ungern. Beare zeigt, daß die vorsokratische Psychologie einen Teil der Physik bildet: Knowing, sagt er, is a property of matter. an die Materie selbst gebunden, eine Funktion derselben. So ist der

ganze Vorgang, in dem sich jede perception vollzieht, ein rein mechanischer. Die Alten gingen von drei Beobachtungen aus: es muß immer ein Objekt als stimulus of perception vorhanden sein; es muß ferner ein bestimmtes Organ der besonderen Art der Sinneswahrnehmung dienen; und es muß endlich ein Medium Objekt und Organ verknüpfen. So betrachtet Beare in einem ersten Teile Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen. Was den Prozeß des Sehens betrifft, so gehen zwei Auffassungen nebeneinander her. Die eine läßt vom Auge selbst Strahlen ausgehen, welche das Objekt umfassen und ein Abbild desselben ins Auge selbst überleiten; die andere läßt vom Objekt ἀπόρροιαι, εἴδωλα, δείκελα sich lösen, welche sich mit dem Auge verbinden und diesem so die Kenntnis des Objektes übermitteln. Gewöhnlich ist wohl eine Verbindung beider Fassungen. Ähnlich sind die Vorgänge der anderen Sinneswahrnehmungen rein mechanisch aufzufassen. Im zweiten Teile (S. 202 ff.) bespricht Beare sodann die allgemeinen Voraussetzungen, von denen die Auffassung der Sinnestätigkeit beherrscht wird. Zwischen dem mechanischen Vorgange der sensation als elementary fact und der eigentlichen perception (als αἴσθησις) wird nicht unterschieden: insofern ist z. B. die Spiegelung eines Objektes im Wasser wesentlich nichts anderes als der Akt des Sehens. Die Verschiedenheiten in den Auffassungen der einzelnen Philosophen beziehen sich auf das Verhältnis von Objekt und Sinnesorgan: nach Empedokles muß eine συμμετρία zwischen den ἀπόρροιαι, welche von dem Objekte ausgehen, und den πόροι, welche zu dem Sinnesorgan führen, herrschen; nach den einen muß zwischen dem Stoff des Objektes und dem des Organes eine ὁμοιότης, nach anderen eine ἀνομοιότης herrschen. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden.

Ein dritter Teil des Beareschen Buches, Sensus communis (S. 250 ff.), ist besonders wichtig, indem hier die Frage erörtert wird, ob jene vorsokratischen Denker schon ein Organ angenommen haben, welches wir mit Aristoteles (425ª 27; 450ª 10 u. ö.) als αἴσθησις κοινή bezeichnen können, ein Organ also, welches die verschiedenen Sinneseindrücke sammelt, vergleicht und scheidet, eine synthetic and organizing function, welche zugleich imagining and remembering ist. Alkmaeon, der bestimmt zwischen αἰσθάνεσθαι und ξυνιέναι unterscheidet, scheint das Gehirn als solches Zentralorgan angenommen zu haben (Theophr. sens. 26), obgleich daneben auch das Blut als bedeutsam

hervorgehoben wird. Empedokles scheint ein Zentralorgan nicht anerkannt zu haben, weshalb Aristoteles gerade τὸ ἑνοποιοῦν 410^{b}10 in seiner Theorie vermißt; das Blut übernimmt diese Aufgabe. Über Demokrit läßt sich nichts Sicheres sagen, da sich die Referate widersprechen. Jedenfalls geschieht alles nach Demokrit durch mechanische interaction zwischen den Atomen des Körpers und der Seele: ob für ihn eine synthetic faculty existiert, durch welche die effects der ἀπόρροιαι, wie sie von den verschiedenen Objekten in den Körper eindringen, gesammelt und organisiert werden, ist unsicher. Leider geht Beare hier auf den Unterschied zwischen σκοτίη und γνησίη γνῶσις, wie er von Demokrit Sext. math. 7, 138 bezeugt wird, nicht näher ein. Jedenfalls ist nach Beare daran festzuhalten, daß der ganze Prozeß des Wahrnehmens und Denkens von den Vorsokratikern als ein rein mechanischer Akt der Wechselwirkung von Stoff und Stoff aufgefaßt worden ist.

Arndt zieht besonders Heraklit, Parmenides und Demokrit in Betracht, und insofern ist seine Untersuchung eine willkommene Ergänzung des Beareschen Buches. Im wesentlichen kann man den Ergebnissen Arndts beistimmen, wenn auch viele einzelne Punkte unannehmbar sind. Den weitergehenden Annahmen Kinkels, Kühnemanns u. a. gegenüber betont Arndt mit Recht, daß von einer Erkenntnistheorie, d. h. von einer Lehre, oder auch nur einer Untersuchung der verschiedenen Erkenntnisarten bei den Vorsokratikern nicht die Rede sein könne. Zeller sagt einmal (1[5], 171): „Bestimmte Grundsätze über die Natur des Erkennens finden sich bei den Vorsokratikern noch nicht, ihr Denken macht die Kenntnis des Objekts noch nicht abhängig — von einem bestimmten Bewußtsein über die Natur und die Bedingungen des Wissens, von der Unterscheidung des wissenschaftlichen Erkennens und des unwissenschaftlichen Vorstellens.“ Damit scheint mir das Wesentliche gesagt zu sein. Daß die Vorsokratiker, z. B. die Ionier mit Setzung einer ἀρχή, die Eleaten mit der Feststellung des ἕν und ὄν, eine abstrahierende und begrifflich erfassende Denktätigkeit ausgeübt haben, kann nicht bezweifelt werden: aber diese Tätigkeit geschieht völlig unbewußt, instinktiv, d. h. ohne sich Rechenschaft zu geben von der grundverschiedenen Wesenheit der Sinne und der Vernunft. „Das Bewußtsein steht noch“, sagt Steinthal einmal, „unter der Herrschaft des Stoffs, der sich dem

Geiste von außen durch die Sinne, von innen durch die Mechanik der Seele aufdrängt." Die vorsokratischen Denker, wenn sich auch allmählich ein Zweifel an der Zuverlässigkeit der Sinne regt, sind weit entfernt, mit Bewußtsein die schöpferische Kraft der Vernunft, als einer über den Sinnen stehenden und von diesen unabhängigen selbständigen Kraft, anzunehmen. Das Denken ist ihnen ein ebenso mechanischer Vorgang und stofflicher Prozeß, als die einzelne Sinneswahrnehmung. Wahrnehmen und Denken sind nur graduell verschiedene Vorgänge, die sich unreiner oder reiner an einem und demselben Stoffe vollziehen. So ist der λόγος Heraklits nichts anderes als die in unausgesetzter Bewegung befindliche göttliche Stoffsubstanz, welche rein mechanisch in den Körper eindringt und in diesem das Denken hervorbringt. Und ähnlich verhält es sich bei Parmenides, dessen rein mechanische Auffassung Fragm. 16 (Aristoteles 1009^b 21—25) zum Ausdruck bringt. Soweit ich sehe, ignoriert Arndt diesen entscheidenden Ausspruch überhaupt. Denn nach diesen Worten beruht die ganze Erscheinungswelt auf Mischungen der eigentlich göttlichen Stoffsubstanz des θερμόν und des eigentlich tellurischen Elements des ψυχρόν. Wie Luft und Wasser aus μείγματα dieser beiden Grundstoffe bestehen, so erhält auch das seelische Leben des Menschen je nach der κρᾶσις dieser beiden Stoffe, die beide in demselben κόσμος vereinigt sind, seinen Charakter und seinen relativen Wert. Denn je nach dem Übergewichte des einen oder des anderen (daher τὸ πλέον) wird die Seele und die Denkkraft des einzelnen reiner, d. h. göttlicher, oder niedriger, d. h. durch das tellurische Element bestimmt, sich gestalten. Und ebenso verhält es sich schließlich mit Demokrit. Ist die Denktätigkeit von der Seele nicht zu trennen, ist aber die Seele, wie zweifellos feststeht, nach atomistischer Auffassung, eine aus runden Feueratomen zusammengesetzte Bildung, so muß sich auch die Tätigkeit der Seele auf die mechanische Bewegung eben dieser runden Feueratome zurückführen. Denn daß, wie Kinkel will, die Atome Demokrits als unsinnlich, rein gedanklich zu fassen seien, ist unannehmbar: sie sind stofflich und körperlich und haben an und für sich mit der Vernunft nichts zu tun. Die runden Atome bilden nicht nur die Seele, sie lassen sich überall da nachweisen, wo Feuer ist: sie sind also durch den ganzen Kosmos verteilt, und die Seele ist nichts Besonderes. Es kann sich also bei der Sinneswahr-

nehmung und bei der Denktätigkeit wieder nur um Grade handeln. Ist die Denktätigkeit als γνώμη γνησίη vollkommener als die Sinneswahrnehmung, die γνώμη σκοτίη, so ist das allein aus dem Umstande zu erklären, daß die runden Feueratome reiner und ungemischter im Innern des Körpers, in der Seele, ihre Wirksamkeit auszuüben vermögen, während die Sinneswahrnehmungen unter vielen Hemmnissen und Mischungen verschiedener Atome sich vollziehen.

Freytag behandelt die Vorsokratiker nur kurz 1—18. Wenn derselbe dem Parmenides, und ähnlich dem Demokrit, schon eine „apriorische Methode“ beilegt, so kann dieser Ausdruck leicht mißverstanden werden. Eine Methode setzt ein mit Bewußtsein erfaßtes Prinzip voraus, aus dem ein entsprechendes Verfahren abgeleitet wird: das ist aber für alle Vorsokratiker ausgeschlossen. Aristoteles bezeugt es — und es ist merkwürdig, daß keiner der genannten Gelehrten dieses entscheidende Urteil des Aristoteles, soweit ich sehe, zu kennen scheint —, daß weder Empedokles noch Demokrit noch Parmenides noch überhaupt einer der vorsokratischen Denker zwischen αἴσθησις und φρόνησις einen prinzipiellen Unterschied mache 1009^{b} 11 ff. Es muß danach an der oben ausgesprochenen Behauptung, Wahrnehmen und Denken bedeute bei den Vorsokratikern nur graduell verschiedene Vorgänge, festgehalten werden.

Baumann gibt eine fleißige Zusammenstellung aller Urteile, wie sich dieselben bei den Vorsokratikern finden. Je nachdem die empirischen oder die rationalen bzw. die gemischten Argumente überwiegen, glaubt er Schlüsse auf den empirischen bzw. rationalistischen Charakter der betreffenden Denker ziehen zu dürfen. Da über die Erhaltung der einzelnen Bruchstücke rein der Zufall gewaltet hat und da nicht minder die Argumente selbst oft eine sehr verschiedene Wertung zulassen, kann man die Resultate der Baumannschen Dissertation nur als unsicher und zweifelhaft bezeichnen.

Von religionsphilosophischem Standpunkte betrachtet die Entwicklung der griechischen Philosophie das ausgezeichnete Buch von Edward Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers. The Gifford lectures delivered in the University of Glasgow in Sessions 1900/1 and 1901/2. 2 vols. XVII, 382 SS. und XI, 379 SS. Glasgow, Mac Lehose & Sons, 1904. Dasselbe ist jetzt auch in deutscher Übersetzung von Hilmar Wilmanns, Halle, Niemeyer, 1909, 532 SS.

erschienen. Leider wirft Caird (I, 58—79) nur einen flüchtigen Blick auf die Vorsokratiker, indem er eigentlich nur Xenophanes, bzw. das eleatische Sein, und Heraklit, bzw. das Werden, als die Träger religiöser Gedanken hervorhebt, an die dann Sokrates und Plato anknüpfen. Auffallend ist mir hier die völlige Ignorierung des Pythagoreismus gewesen, welcher letztere doch für die Entwicklung der griechischen Religionsphilosophie von höchster Bedeutung geworden ist.

Hieran schließe ich die Erwähnung von

Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik. Bd. 1. Die Entstehung der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann, 1908. IX, 535 SS. Das groß angelegte Werk sucht die Ethik nur als Teil der allgemeinen Entwicklung des griechischen Geistes zu begreifen. Der vorliegende erste Band zieht deshalb die politische und Kulturgeschichte in sehr ausführlicher Weise heran, um aus ihnen Schlüsse auf die ethischen Qualitäten und auf die ethischen Werte der handelnden Menschen und ihrer Lebensauffassungen zu ziehen. Heraklit wird S. 58 ff., die Eleaten S. 60 ff., Anaxagoras, Empedokles, die Atomisten S. 207 ff. besprochen. Es liegt aber in der Stellung dieser Denker als Naturphilosophen, daß der ethische Gewinn ihrer Schriften kein großer ist. Mehr Interesse bietet das vierte Kapitel, in dem die religiöse Bewegung, speziell die Mysterien, der dionysische Kult und vor allem die Lehren der Orphiker und Pythagoreer eingehender behandelt werden.

Ich gehe jetzt zur Besprechung derjenigen Schriften über, welche der Erklärung einzelner Philosophen dienen. Unter den Ioniern ist es hauptsächlich oder eigentlich allein Heraklit, dem sich das Interesse von allen Seiten zugewandt hat. Die grundlegende Arbeit über ihn ist von

Hermann Diels, Herakleitos von Ephesos. Griechisch und deutsch. Berlin 1901 und in zweiter Auflage daselbst 1909. Diese zweite, bedeutend erweiterte Auflage bietet gegenüber der ersten einen großen Fortschritt. Schon die Einleitung hat durch Einfügung des Stückes IX—XI sehr gewonnen und läßt den Standpunkt Heraklits, d. h. seine einheitliche Weltanschauung, viel klarer hervortreten. Für richtig kann ich es trotzdem nicht halten, wenn von einer Transzendenz des Gottesbegriffs und einem Idealismus des Heraklit gesprochen wird. Es folgt sodann A. Leben, Schrift und Lehre: hier

werden im wesentlichen die Referate, wie sie sich in dem betreffenden Kapitel der Fragmente der Vorsokratiker finden, wiedergegeben; und unter dem Texte sogleich die Anmerkungen, die dort im 2. Bande nachgeholt werden, mitgeteilt. Es folgen weiter unter B. die Fragmente, wieder mit Anmerkungen unter dem Texte, welche letzteren vielfach gegen die in den Fragmenten der Vorsokratiker gegebenen erweitert sind. Auf S. 52 folgen unter C. Imitationen: sehr erfreulich ist es, daß das Stück Hippokrates de victu 1, 3—24 auch in Übersetzung wiedergegeben wird. Sprachlich darf man Diels' Ausgabe des Heraklit abschließend nennen: mit welcher Akribie derselbe den einzelnen Fragmenten gerecht wird, kann man aus seiner Mitteilung Berliner Sitzungsberichte 1901, 188—201 über zwei Fragmente ersehen. In sachlicher Hinsicht kann ich aber Diels' Auffassung nicht als abschließend ansehen. Ich will hier aber nur einige Punkte herausgreifen, in denen ich mich mit Diels nicht einverstanden erklären kann. Das gilt zunächst der prinzipiellen Auffassung der Heraklitschen Spekulation, wie sie von Diels vertreten wird. Heraklit erscheint hier völlig losgelöst von der vorhergehenden ionischen Philosophie: das ist nicht richtig. In den zahlreichen Referaten des Aristoteles wird die ionische Philosophie als einheitlich dargestellt, alle einzelnen Denker als die Träger einer einheitlichen Weltanschauung und dementsprechend als Vertreter eines gemeinsamen Dogmas, welches von Aristoteles φυσ. α 2 als die Lehre von dem ἓν κινούμενον charakterisiert wird. Dieser prinzipielle Standpunkt des Heraklit muß den Ausgangspunkt aller Betrachtung bilden, die sich an ihn und seine Spekulation knüpft. Diels hat nicht eine der vielen Stellen, in denen Aristoteles über die Ionier im allgemeinen spricht, mitgeteilt, und doch ist es absolut sicher, daß Aristoteles Heraklit prinzipiell nicht anders beurteilt als die übrigen Ionier, wie namentlich aus 298^b 29 ff. hervorgeht. Von höchster Wichtigkeit für das Verständnis der Ionier im allgemeinen und speziell Heraklits ist das 5. Kapitel des 3. Buchs der Abhandlung περὶ οὐρανοῦ, welches den Zweck verfolgt, eine in sich geschlossene Kritik der ionischen Lehre zu geben. Daß Aristoteles hier a l l e Ionier, ja Heraklit in erster Linie, im Auge hat, ersieht man aus den Eingangsworten und aus dem Kontext des Kapitels. Hier erscheinen die Hauptpunkte der ionischen Lehre und wieder speziell Heraklits, und jede Darstellung der Heraklitschen Spekulation muß die hier

gegebene kritische Betrachtung zugrunde legen. Denn hier wird das Dogma von dem ἓν ὑπομένον und von der Entwicklung dieses ἓν durch πύκνωσις und μάνωσις, d. h. einer Grundsubstanz, die sich in auf- und absteigender Linie in die ἐναντία zu wandeln vermag, eingehend dargelegt: und dieses Dogma ist und bleibt der Mittelpunkt aller ionischen Spekulation. Bei Diels verschwindet diese Grundlehre vollständig. Eben dasselbe Kapitel zeigt aber auch unwiderleglich, daß die Ionier gleichmäßig den Stoff nach den vier Elementen geschieden haben, und es ist mir nicht verständlich, wie Diels demgegenüber konsequent an der Behauptung, Heraklit kenne nur drei Elemente, festhalten kann. Die ganze Lehre von den ἐναντία, wie sie Aristoteles wiederholt im Sinne und vom Standpunkte der Ionier darlegt, setzt die Entwicklung des einheitlichen Stoffs von dem einen ἐναντίον in das andere durch das μεταξύ von Luft und Wasser voraus und nicht die leiseste Andeutung findet sich je, daß einer der Vorsokratiker den ἀήρ nicht gekannt habe. Aristoteles bezeichnet wiederholt (so 1059^b 23; 329^b 4; 322^b 6; 302^a 18; 188^a 27; insbezug auf die Ionier noch 187^a 12; 330^b 10) die Elementenlehre als solche als die Lehre aller: schon daraus folgt, daß dieselbe auch von Heraklit vertreten wurde. Wer das leugnet, hat die Pflicht nachzuweisen, daß Aristoteles' Berichte unglaubwürdig sind. Der ἀήρ erscheint schon bei Homer in 30 Wiederholungen als ein feststehender, charakteristischer Begriff; Hesiod Ἔργα 547 ff. kennt ihn in dieser seiner Bedeutung; die Kosmologen stellen ihn als kosmische Weltpotenz in den Anfang der Entwicklung; Anaximander gibt ihm eine in sich geschlossene Sphäre; Anaximenes setzt ihn als die Grundsubstanz in den Mittelpunkt alles Weltgeschehens: wie ist es da denkbar, daß Heraklit denselben überhaupt nicht gekannt oder ihn ignoriert habe? Diels kann denn auch seinen Standpunkt nur durch die willkürliche Annahme einer Interpolation in Fragm. 76 festhalten.

Das schon erwähnte Kapitel 5 von οὐρ. γ. gibt aber noch eine spezielle, sehr interessante Bereicherung unseres Wissens. Diels hat die Stelle Aetius 1, 13, 2 als durch stoische Einflüsse hereingebracht ausgeschieden Doxogr. 221. Die Stelle lautet (περὶ ἐλαχίστων) Ἡράκλειτος ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει, wofür bei Stobaeus Ἡ. πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν. Das ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ ist offenbar aus dem folgenden Referat über Xenokrates in die Angabe

über Heraklit widerrechtlich eingedrungen: die Angabe von den ψήγματα oder ψηγμάτια selbst erhält durch Aristoteles 304[a] 18 ihre volle Bestätigung. Denn die Worte οἱ δὲ περὶ μὲν σχήματος οὐδὲν ἀποφαίνονται λεπτομερέστατον δὲ μόνον ποιοῦσιν, ἔπειτ' ἐκ τούτου συντιθεμένου φασὶ γίγνεσθαι τἆλλα καθάπερ ἂν εἰ συμφυσωμένου ψήγματος können nach dem Zusammenhange — da das ganze Kapitel ausschließlich von den Ioniern handelt — nur von Heraklit verstanden werden. Daß das πῦρ τὸ λεπτομερέστατον ist zwar die Lehre aller Ionier 303[b] 19f.: die Bezeichnung desselben als ψήγματα ist aber speziell heraklitisch. Ich stehe deshalb auch nicht an, die Worte κατάπερ ἂν εἰ συμφυσωμένου ψήγματος als direkt auf Heraklit zurückgehend aufzufassen. Heraklit faßte seine Ursubstanz des πῦρ ähnlich dem Goldstaube, der, in seinen feinsten Teilchen als Körnchen oder Stäubchen unsichtbar, erst durch ein συνίστασθαι, ein συμφυσᾶσθαι der Teilchen zu festen Stücken sich gestaltet. Denn daß die ψήγματα auch hier wie gewöhnlich (vgl. Herod. 1, 93; 3, 94 ff., 98; 6, 125; Strabo p. 146; Diodor 2, 50; 3, 12—14; Athen. 203 C, 233 D; Schol. Soph. Philokt. 393; Plut. Demetr. 4) speziell den Goldstaub bedeutet, ist anzunehmen. Der Goldgewinnung hatte Heraklit überhaupt seine Aufmerksamkeit zugewandt: vgl. Fr. 22; Hippokr. de victu 20; daher Fr. 90 der Vergleich des Feuerprozesses mit dem Golde. Wenn hier die Heraklitsche Grundsubstanz als τὸ λεπτότατον erscheint, so mag auch auf Platos Kratyl. 412 C ff. hingewiesen werden, wo diejenigen, welche ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ nach dem Zusammenhange wieder nur die Ionier, speziell die Herakliter sein können, deren ἕν oder Grundsubstanz hier gleichfalls als τὸ λεπτότατον καὶ τάχιστον charakterisiert wird. Überhaupt sind die hier in Kap. 27 des Kratylus gegebenen Ausführungen von hoher Wichtigkeit für Heraklit und sollten nicht ignoriert werden.

Diels verwirft die Angabe Diog. Laert. 9, 5, wonach die Schrift Heraklits drei λόγοι enthielt: meiner Ansicht nach mit Unrecht. Daß alle älteren Philosophen in ihren Spekulationen stets Rücksicht auf den Volksglauben genommen haben, ist sicher. Es ist doch nicht ohne Bedeutung, daß Aristoteles die älteste philosophische Forschung an diejenige der θεολόγοι anknüpft. Und da uns aus Heraklits Schrift wiederholt Beziehungen auf die Volksgötter erhalten sind, so sehe ich keinen Grund, die Angabe, eine besondere Abteilung der Schrift habe sich als λόγος θεολογικός mit den Göttern beschäftigt, zu verwerfen.

Pherekydes, dessen Schrift Heraklit ohne Zweifel kannte, handelte in seiner Kosmologie zugleich περὶ θεῶν; Anaximenes faßte die Stoffbildung, welche sich aus der Grundsubstanz entwickelte, als θεοὶ καὶ θεῖα Hippol. ref. 1, 7, 1; Thales, Anaximander usw. haben stets τὸ θεῖον im Auge; auch die Eleaten haben den θεοὶ ihre besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Ich will hier sogleich auf eine Stelle hinweisen, die Diels unter Parmenides nicht aufgenommen hat, die mir aber äußerst charakteristisch zu sein scheint. In der Rede des Agathon in Platos Symposium heißt es 195 B C, daß im Anfange der Göttergeschichte viele furchtbare Dinge vorgekommen seien, die Hesiod und Parmenides dargestellt und auf den Eros zurückgeführt haben. Wir ersehen also daraus, daß Parmenides sehr eingehend die Mythen des Volksglaubens behandelt und dargestellt hatte. Denn Diels' Annahme, die ich nachträglich aus seiner Bemerkung Fragm. d. Vorsokr. 2. Aufl. S. 675 ersehe, Platos Sympos. 195 C sei ebenso wie 178 B als „antike Interpolation“ auszuscheiden (auch 197 B mußte dann dasselbe Schicksal teilen), halte ich für ganz ausgeschlossen: namentlich da wir auch aus anderen Angaben wissen, daß Parmenides sich eingehend mit den Göttern des Volksglaubens beschäftigt hat. Es ist daher kein Grund zu bezweifeln, daß auch Heraklit in einem besonderen Abschnitt seiner Schrift gleichfalls die Götter des Volksglaubens von seinem spekulativen Standpunkte aus der Betrachtung unterzogen hatte. Und ebenso scheint mir der λόγος πολιτικός durch die Fragmente selbst seine Bestätigung zu erhalten. Geht wirklich, wie auch Diels annimmt, die unter Hippokrates Namen überlieferte Schrift περὶ διαίτης in Hauptteilen auf Heraklit zurück, so folgt daraus, daß Heraklit den τέχναι eine zusammenhängende Darstellung gewidmet hat: und wo anders könnte diese gestanden haben, als im λόγος πολιτικός? Kann doch das Fragment 114 geradezu wie das Thema dieses λόγος gefaßt werden. Wie die menschliche Sprache nach Platos Kratylus in Heraklitschem Sinne die direkte Schöpfung des göttlichen λόγος ist, so weisen auch alle Ordnungen des Kosmos ihren unmittelbaren Zusammenhang mit der göttlichen Weltordnung auf; es sind demnach nicht nur die politischen, sondern auch die sozialen Ordnungen aus der einen vernünftigen Gottesordnung hervorgegangen.

Auf weitere Einzelheiten einzugehen, muß ich mir hier versagen. Ich will nur noch hervorheben, daß ich unter den Imitationen die

Briefe vermisse, die unter Heraklits Namen gehen. Diels tut dieselben mit den Worten ab, daß sie den Abdruck nicht lohnen. Ich stimme mit diesem Urteile nicht überein. Man soll sich nicht durch die in der Tat „albernen" ersten beiden Briefe, welche die folgenden einführen wollen, verleiten lassen, die übrigen gleich zu werten. Sie bieten, von einzelnen Übertreibungen und Zurechtmachungen abgesehen, nichts, was man nicht als durch bestimmte Angaben der Heraklitschen Schrift selbst motiviert und an die Hand gegeben ansehen dürfte. Da die Briefe nach allgemeiner Annahme zu einer Zeit abgefaßt sind, als die Schrift Heraklits selbst noch im Umlaufe und zugänglich war, erscheint es mir unglaublich, daß die Verfertiger jener Briefe Angaben haben machen können, die jeder durch die echte Schrift selbst widerlegen konnte.

Ich will die übrigen Abhandlungen, welche der Schrift Heraklits gewidmet sind, nur kurz erwähnen:

Nestle, Philologus 64, 367—384, Heraklit und die Orphiker. Der Zusammenhang beider wird hier gut nachgewiesen. Ich hebe besonders den Nachweis hervor, daß die Orphiker schon Namendeutungen haben, woraus folgt, daß sie gleichfalls schon der Sprache eine besondere Bedeutung zuerkannt haben.

Brieger, Hermes 39, 182 ff., gibt die Grundzüge der Heraklitschen Physik und wendet sich speziell gegen Diels' Annahme, die Schrift habe nur Aphorismen gegeben.

Brieger, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 13, 686—704, hat noch einmal das System Heraklits der Betrachtung unterzogen und besonders dessen Relativitätslehre behandelt.

G. Schaefer, Die Philosophie des Heraklit und die moderne Heraklitforschung. Leipzig-Wien 1902. 139 SS. Schaefer handelt nach einer Einleitung in einem ersten Teile über den Fluß der Dinge, das Urfeuer, Weltgesetz, Relativität der Eigenschaften, Koexistenz der Gegensätze; in einem zweiten Teile über den Menschen, seine Seele, Sinne und Erkenntnisvermögen, Sprache, Volk und Staat. Ein wesentlicher Fortschritt unserer Erkenntnis der Heraklitschen Lehre scheint mir durch diese Ausführungen nicht gewonnen zu sein.

Otto Gilbert, Heraklits Schrift περὶ φύσιος Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 23, 161—179, sucht in erster

Linie den Grundgedanken des ersten physikalischen Teiles der Schrift festzustellen.

M. Wundt, Die Philosophie des Heraklit im Archiv für Geschichte der Philosophie 19, 431—455, sucht besonders die Schrift und Lehre aus dem Milieu, den Zeitverhältnissen und der Geschichte Ioniens, zu erklären. Die Abhandlung gibt zugleich sehr gute Andeutungen über die Fassung des λόγος als des objektiv und subjektiv noch nicht geschiedenen Vernunftprinzips.

Preßler, Die metaphysischen Anschauungen Heraklits, Programm des Wilhelm-Gymnasiums von Magdeburg 1908, betrachtet gleichfalls die verschiedenen Seiten der Heraklitschen Schrift und Lehre, ohne wesentlich neue Gesichtspunkte zu bringen.

O. Spengler zeigt in einer Dissertation von Halle 1904 scharfsichtig und geistvoll ein tief eindringendes Verständnis der Heraklitschen Gedanken.

Em. Loew, Heraklit im Kampfe gegen den Logos, Programm des Sophien-Gymnasiums Wien 1908, sucht mit Geist, aber auch mit großer Kühnheit nachzuweisen, daß der λόγος nicht von Heraklit vertreten, sondern im Gegenteil in der Fassung als „abstrakter Begriff" bekämpft wird. Aber diese Auffassung läßt sich für Fragment 1 in gewisser Weise wohl halten, versagt aber den anderen Stellen gegenüber, an denen Heraklit vom λόγος spricht. Wir haben deshalb dabei zu bleiben, daß der Heraklitsche λόγος in der allgemeinen Fassung als Vernunft, als Weltgesetz, als kosmische Ordnung im Mittelpunkte der Heraklitschen Spekulation steht. Dennoch ist die Arbeit von Loew nicht ohne Gewinn. Sie hat noch einmal den Anfang der Heraklitschen Schrift einer Prüfung unterzogen, für die wir ihm nur dankbar sein können. Denn sie zeigt, daß die ersten Worte in Fragment 1 τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος auf sehr schwankender Basis stehen. Ad. Römer (ich entnehme das folgende Loews Abhandlung S. 13 ff.) hat die Überlieferung der Rhetorik des Aristoteles in seiner Ausgabe (Teubner, ed. 2, 1899) eingehend behandelt. Der einen Handschrift A^c, welche die Lesart τοῦ λόγου τοῦ δεόντος (sic!) hat, stehen sieben andere gegenüber, welche statt τοῦ δεόντος haben τοῦ ὄντος. Allerdings ist die Handschrift A^c im allgemeinen bei weitem als die beste zu bezeichnen, gerade in Buch 3 aber bieten die sieben schlechteren Handschriften in zahlreichen Stellen die bessere Lesart. Prüfen wir weiter die Angabe

des Sextus (für das folgende trage ich allein die Verantwortung), so scheint mir auch hier das τοῦδε sehr zweifelhaft zu werden. Man hat sich oft über die Nachlässigkeit des Sextus beklagt, der namentlich hier in der Wiedergabe der Anfangsworte der Heraklitschen Schrift beliebig ändert oder ausläßt. So läßt er vor λόγου τοῦ oder τοῦ δὲ aus, beseitigt das ἀεί nach ἐόντος und das πάντων nach γιγνομένων γάρ und ändert das ἀπείροισιν ἐοίκασιν in ἄπειροι ἐοίκασι. Mir scheint daraus mit Notwendigkeit zu folgen, daß Sextus oder die Quelle, von der er abhängig, sich die Freiheit nimmt, den Text seinen Zwecken gemäß zu formulieren. Nun hat er im vorhergehenden sich gerade über den λόγος κοινὸς καὶ θεῖος eingehend ausgelassen: verweist er mit λόγου τοῦδε ἐόντος auf jenen, so kann ich in dieser Fassung des Wortlautes nur eine absichtliche Verkürzung der eigenen Worte Heraklits sehen. Statt der Worte τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ἀεὶ, d. h. des ewigen göttlichen λόγος, setzt Sextus τοῦδε ἐόντος, d. h. des so, wie ich denselben soeben charakterisiert und definiert habe, beschaffenen λόγος. Ich lese deshalb mit Loew τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι, fasse diese Worte aber nicht mit dem letzteren als polemisch gemeint, sondern als den Ausdruck der eigenen Überzeugung. Sie sind zu übersetzen: zum Verständnis des λόγος als des ewig seienden, d. h. nach seiner Ewigkeit und Göttlichkeit, gelangen die Menschen nicht. Auf diesen λόγος als den ἀεὶ ὢν weist dann das folgende κατὰ τὸν λόγον τόνδε zurück: hier hat das τόνδε Sinn, im Anfange nicht, da hier der λόγος durch das ἐὼν ἀεὶ seine vollgenügende Bestimmung erhält. Die Bedenken, welche Loew gegen die Worte γιγνομένων κατὰ τὸν λόγον τόνδε äußert, halte ich für unberechtigt.

Einzelheiten besprechen:

Zilles, Rheinisches Museum 62, 54—60 die Fragmente 78, 79, 102.

Wolfg. Schultz, Archiv für Geschichte der Philosophie. Fragment 67; im Anschluß daran wird eine philosophische Deutung des sakralen Vorganges gegeben.

Pascal, Rendiconti del Istituto Lombardo Ser. II, T. 39, 199—205, bespricht sehr verständig Fragment 107 bzw. 117. Auch für Pascal sind αἴσθησις und λόγος in Heraklits Lehre zu unterscheiden, sie sind aber doch nur graduell verschieden. Denn der

δι' ἀναπνοῆς eingeatmete λόγος gelangt reiner in das Innere des Menschen, als der durch die Poren der Sinne eindringende.

Tannery, Revue de philosophie 1, 48—50, behandelt das Fragment 4[a], in der 2. Auflage von Diels unter die zweifelhaften 126[a] gestellt. Der Kontext zeigt, daß der Hauptnachdruck auf dem Gegensatze des συμβάλλεται und διαιρεῖται liegt. Die Siebenzahl erscheint hier als Einheit in dem Vollmonde, als Scheidung in den sieben Einzelsternen des Bären. Dasselbe Fragment behandelt auch

Loew im Archiv für Geschichte der Philosophie 23, 90 f., der in den Worten wieder eine Polemik gegen den λόγος, d. h. die rationalistische Deutung sieht, während das διαιρεῖσθαι κατὰ τὰς ἄρκτους den von Heraklit vertretenen Empirismus zum Ausdruck bringt. Die Worte ἀθανάτου μνήμης σημείῳ durch ein deutliches Zeichen unverzüglichen Gedenkens würden hier gut zur Geltung kommen, doch kann ich prinzipiell Loews Auffassung des λόγος nicht für richtig halten. Auch ist es zu beachten, daß das κατὰ λόγον ὡρέων voraufgestellt sowohl auf das συμβάλλεται als auf das διαιρεῖται sich bezieht, wodurch Loews Deutung unmöglich wird. Außerdem behandelt hier Loew 89 f. Fragment 67, wo er das ὀνομάζεται gegen Schultz, der dafür ὄζεται lesen will, verteidigt.

Von den anderen Ioniern ist noch Anaximander zu nennen, über den

Guyot, Revue de philosophie 4 (1901) 708 handelt. Guyot weist mit Recht nach, daß das ἄπειρον Anaximanders sich mit dem philosophischen Terminus „unendlich" keineswegs deckt; es drückt une idée aussi complexe et aussi confuse aus; diese Idee bezieht sich in erster Linie auf die ἀοριστία, des Stoffes.

Einen sehr verständigen und sachkundigen Interpreten hat Diogenes von Apollonia in

E. Krause, Programm des Gymnasiums Gnesen 1908. 1909 gefunden.

Ferner sei noch erwähnt

Nestle zu Metrodors von Lampsakos, Mythendeutungen im Philologus 66. 503—510. Nestle nennt diese Mythendeutungen, die den Zweck verfolgen, Homers religiöse Ansichten mit den Ergebnissen der Naturphilosophie in Übereinstimmung zu bringen, Ausgeburten eines tollgewordenen Rationalismus. Die Deutungen

fassen einmal die Götter und Heroen als physikalische Begriffe, andererseits bringen sie dieselben in Beziehung zu bestimmten Organen des Körpers. Aber diese Deutungen sind nicht so ungeheuerlich und unerklärlich, wenn man sich auf den pantheistischen Standpunkt der Ionier stellt, für welche die ganze Welt des Göttlichen wie des Kosmischen das Produkt eines und desselben Stoffes ist.

Ich gehe zu den Pythagoreern über und nenne hier zunächst die Schriften allgemeinen Inhaltes.

H. Vogt, Die Geometrie der Pythagoreer. Bibliotheca mathematica Ser. III, Bd. 9, S. 15—54.

H. A. Naber, Das Theorem des Pythagoras wiederhergestellt in seiner ursprünglichen Form und betrachtet als Grundlage der ganzen pythagoreischen Philosophie. Haarlem, Visser, 1908. XII, 239 SS.

Nicolai Hartmann, Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den zwei ersten Büchern des Euklidkommentars dargestellt. Gießen, Töpelmann, 1909. 57 SS. (= Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Cohen Natorp, IV, 1).

Die erstgenannten zwei Schriften stehen insofern in Gegensatz zueinander, als Vogt das mathematische Wissen des Pythagoras möglichst zu beschränken, Naber dasselbe möglichst zu erweitern sucht. Wenn Vogt zu dem Resultate kommt, daß wir von Pythagoras' Geometrie nichts wissen, so ist das richtig: denn da Pythagoras überhaupt nichts Schriftliches hinterließ, so werden wir niemals zur Klarheit darüber kommen können, welche der späteren Lehrsätze ihm selbst, welche seinen Schülern und Nachfolgern gehören. Aber mir scheint, daß Vogt der von Proklus in Euklid. ed. Friedlein 65, 11 überlieferten Angabe zu skeptisch gegenübersteht: die auf Eudemus zurückgehenden Worte a. a. O. Zeile 16—21 müssen den Grund bilden, über den wir nicht hinüberkommen, der aber auch zuverlässig genug ist, um von ihm auszugehen. Hier handelt es sich zunächst um die Lesart ἀλόγων oder ἀναλόγων (Diels ἀνὰ λόγον). Die Entdeckung des Irrationalen ist allerdings aus dem Grunde schwer glaublich, weil dieselbe die pythagoreische Zahlenlehre, die den Grund aller Spekulationen bildet, von vornherein unmöglich zu machen scheint. Darauf hat schon G. Junge in Novae Symbolae Joachimicae, Halle 1907, hingewiesen. Die Lehre von den Proportionen dagegen darf als zu den ältesten

Theoremen gehörig angesehen werden. Andererseits macht es Naber S. 55 ff. wahrscheinlich, daß die Irrationale schon den Ägyptern in vorpythagoreischer Zeit bekannt war. Was sodann die κοσμικὰ σχήματα betrifft, deren σύστασις Proklus a. a. O. gleichfalls dem Pythagoras zuschreibt, so ist Vogts Annahme, das Fragment 12 des Philolaos spreche nur von den Elementen, nicht von den regelmäßigen Körpern, abzulehnen; schon Theophrast (Aetius 2, 6, 3) hat (was Vogt ignoriert) dem Pythagoras die Identifizierung der Elemente mit den regulären Polyedern zugeschrieben. Auch der sogenannte pythagoreische Lehrsatz, den Proklus S. 426 gleichfalls dem Pythagoras zuschreibt, wird von Vogt dem letzteren abgesprochen, während Naber denselben auf eine ursprüngliche ältere Formel zurückführt, die schon in der Pyramide des Cheops ihre praktische Anwendung findet.

Ich erwähne diese Arbeiten deshalb, weil die philosophische Spekulation der Pythagoreer so eng mit ihren mathematischen Studien zusammenhängt, daß sie ohne Kenntnis dieser ihrer Lehren unverständlich bleibt. Es ist deshalb erfreulich, daß Hartmann in der oben angeführten Schrift vom philosophischen Standpunkte aus des Proklus Ausführungen über die Mathematik einer Betrachtung unterzieht. Denn Proklus fußt hier durchaus auf altpythagoreischen Anschauungen, wie Hartmann mit Recht hervorhebt. Daher die Lehre vom πέρας und ἄπειρον, das pythagoreische Grunddogma, im Mittelpunkte seiner Betrachtungen steht. Hartmann hat aber keine klare Vorstellung von der Bedeutung dieser beiden Prinzipien. Wenn er ἄπειρον ἀπειρία einfach durch „Unendlichkeit" übersetzt, so muß er zu schiefen Resultaten kommen. Notwendig ist, des Proklus gesamte Einleitung, wie sie a. a. O. S. 1—177 vorliegt, im Zusammenhang zu betrachten und nicht auf die beiden Prologi sich zu beschränken, wie Hartmann tut. Denn die Definitiones S. 85—177 enthalten viel wichtigere Beiträge zum Verständnis der pythagoreischen Spekulation als die Prologi. Ich hebe hier die in Betracht kommenden Stellen, soweit sie von Diels nicht in seine Sammlung aufgenommen sind, hervor: 90, 11—91, 1; 95, 21—96, 15; 97, 18 ff.; 98, 15 f.; 99, 16 ff.; 131, 21—134, 8; 155, 13 ff.; 166, 14—25; 173, 2—10. Alle diese Berichte sind von altpythagoreischem Standpunkte aus geschrieben und enthalten unschätzbare Beiträge zur tieferen Erkenntnis der pythagoreischen Lehre. Ebenso ist die ganze Lehre vom κύκλος Defin. XV,

XVI (S. 146 ff.), wie vor allem diejenige von den σχήματα Defin. XIV (S. 136 ff.) von altpythagoreischen Anschauungen erfüllt und gehört gleichfalls hierher: Proklus bezeichnet die ganze vorhergehende ausführliche Darlegung 142, 8 als κατὰ τὸ Πυθαγόρειον ἀρέσκον. Jedenfalls bedürfen alle diese Ausführungen einer zusammenhängenden eingehenden Untersuchung.

Über die pythagoreischen ἀρχαί des ἄπειρον und des πέρας haben — außer Hartmann —

Heidel im Archiv für Geschichte der Philosophie 1901, 384—436

Newbold daselbst 19, 176—217 gehandelt. Meine abweichende Ansicht habe ich

Otto Gilbert daselbst 22, 28—48; 145—165 dargelegt; meine Ansicht berührt sich eng mit derjenigen von

C. Ritter im Philologus 62, 509 ff.

Beiträge zum Verständnis des Philolaos geben

Newbold, Archiv für Geschichte der Philosophie 12, 176—217;

Heidel, Am. Journ. of philology 28 (1907), 77—81;

Tannery, Revue de philologie 28, 239—249.

Über den Ausdruck ὁλκάς in Philolaos Fragment 12 handelt

Garbe in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands 13, Heft 4.

Zu Okellos vgl.

Praechter, Philologus 62, 266—270.

Den Namen Pythagoras sucht Wolfg. Schultz, Archiv für Geschichte der Philosophie 1908, 240—252, im pythagoreischen Sinne zu deuten. Ich bin allerdings der Ansicht, daß solche Zahlenspielereien durchaus im Sinne der pythagoreischen Schule, wenigstens späterer Zeit, gewesen sind. Man darf nur nicht in solchen Äußerlichkeiten die eigentliche Bedeutung der pythagoreischen Spekulation erkennen wollen. Das Große und Bedeutende, was die Pythagoreer geleistet haben, liegt, abgesehen von ihren fachwissenschaftlichen Verdiensten, auf dem Gebiete der Mathematik, in dem Interesse, welches sie dem Formprinzip zugewandt haben: ohne Pythagoras kein Plato.

Über das Verhältnis der ionischen zu der eleatischen Lehre vgl.

Otto Gilbert, Rheinisches Museum 64, 185—201. Ich

suche hier nachzuweisen, daß die Eleaten aus der Lehre der Ionier den Substanzbegriff übernommen haben, den sie aber unter dem Zwange begrifflicher Formulierung zu einer ἀρχὴ ἀκίνητος gestalteten, während für die Ionier diese ἀρχή eine κινουμένη war und blieb.

Über Xenophanes handelt

M. Levi, Senofane e la sua filosofia. Torino, Clausen, 1904. 62 SS. Mir nur aus Rezensionen bekannt.

Jacobs im Programm des Gymnasiums von Schneidemühl 1904 handelt über die ars metrica des Xenophanes.

Voghera, Studj ital. di filologia class. 11, 1—16 (1903), sucht nachzuweisen, daß Xenophanes überhaupt keine σίλλοι geschrieben habe, sondern daß die Angabe, er habe solche verfaßt, nur eine Folgerung aus seinen Verspottungen des Homer, Hesiod usw. sei.

Sprachliche Konjekturen bieten

Richard, Classical Review 1902, 395 ff.: er will Aristot. 1377a 20 statt ἀσεβεῖ lesen δυσσεβεῖ.

Ludwich, Mélanges Nicole (Genève 1905) 335—347 zu den Scholl. Genav. Φ 196 und anderen Fragmenten des Xenophanes. Auch

Schrader, Hermes 43, 58 ff., bespricht das Schol. Genav. Xenoph. Fragm. 30.

Dörings Abhandlung über Xenophanes, Preußische Jahrbücher 99, 282—292, habe ich schon oben erwähnt.

Praechter, Philologus 64, 308—310, gibt einen Beitrag zur meteorologischen Theorie des Xenophanes.

Parmenides' System hat eine Würdigung erfahren durch

E. de Marchi, L'ontologia ed la fenomenologia di Parmenide. Torino, Clausen, 1905. 50 SS. Mir nur aus Rezensionen bekannt.

H. Kösters, Das Parmenideische Sein im Verhältnis zur Platonischen Ideenlehre, Programm des Gymnasiums von Viersen 1901. 15 SS. „Dem Parmenides gebührt das Verdienst, zuerst die Abstraktion von der sinnlichen Welt empfohlen und als Kriterium der Wahrheit die Vernunft aufgestellt zu haben.“ Das ist in so kategorischer Fassung kaum haltbar.

Medicus in den philosophischen Abhandlungen für Heinze, Berlin 1906, S. 137—145, sieht in der Parmenideischen Kosmologie nur ein Gleichnis; alles was Parmenides vom Werden der Welt-

entwicklung sage, habe nur symbolische Bedeutung; die ganze Physik sei nichts als stammelnder Mythus. Ich kann mich mit dieser Auffassung der Parmenideischen Spekulation nicht einverstanden erklären. Die Parmenideische Scheinlehre verfolgt ebenso wie die Lehre der Ionier das Ziel, die Wahrheit über die Entwicklung des Kosmos zu ermitteln und hierfür diejenige Form zu finden, die als die wahrscheinlichste gelten darf.

L i n c k e, Philologus 65, 472, will statt der schwierigen Worte Parm. Fragment 1, 32 χρῆν δοκίμως (Diels liest χρῆν δοκιμῶσ') lesen χρῆν 'νδυκέως.

C o v o t t i, Rivista di filologia 36, 424—427, will Parm. Fragment 8, 4 statt ἠδ' ἀτέλεστον lesen ἠδὲ τελεστόν. Ich kann dem nicht zustimmen. Das ἀτέλεστον bezieht sich auf die Zeit: das ἓν ὄν ist zeitlich unbegrenzt.

D i e l s, Hermes 35, 200 f., veröffentlicht aus einer Pariser Handschrift eine Notiz, die über die Fixsternsphäre des Parmenides handelt. Es wird hier gesagt, Parmenides habe die Fixsterne als ἀκατονόμαστα ἡμῖν καὶ ἀπερίληπτα bezeichnet. Diels meint, Parmenides werde die Fixsterne ἄπειρα καὶ ἀνώνυμα genannt haben. Alles, was dazu dienen kann, über die Fixierung der kosmischen Sphären des Parmenides zu orientieren, ist sehr willkommen: denn die ältere Kosmologie, wie sie von den Ioniern, Eleaten, Pythagoreern gelehrt wird, ist keineswegs schon vollkommen aufgeklärt. Leider hat Diels die hierher gehörigen Angaben des Aetius 2, 15, 7 und 3, 1, 4 nicht mit in die Fragmente der Vorsokratiker aufgenommen: es wäre aber sehr wünschenswert, das gesamte Material hierüber vereint vor sich zu haben. Über die Parmenideischen Sphären habe auch ich,

O t t o G i l b e r t, Die δαίμων des Parmenides im Archiv für Geschichte der Philosophie 20, 25 ff. gehandelt. Da Diels in der 2. Auflage seiner Fragmente der Vorsokratiker meiner Auffassung der Stelle Aetius 2, 7, 1 gegenüber sich ablehnend verhält, so mag es gestattet sein, noch einmal auf dieselbe kurz zurückzukommen. Ich muß daran festhalten, daß ein Feuerring, wie Diels ihn annimmt, der περὶ τὸ μεσαίτατον und zugleich i n n e r h a l b der Erdkugel herumläuft, sprachlich und sachlich unmöglich ist. Es ist nun auffallend, daß die jedenfalls nicht gewöhnliche Anwendung des περί

sich in gleicher Weise Theol. arithm. p. 6 Ast = Anatolius p. 30 Heiberg und bei Stobaeus (Aetius 2, 7, 1) findet. Dort liegt περὶ τὸ μέσον ein διάπυρος κύβος, hier περὶ τὸ μεσαίτατον ein πυρώδης (ohne weiteren Zusatz). Diese beiden Näherbestimmungen fasse ich als aus gleicher Quelle bzw. die Angabe bei Stobaeus aus Anatolius stammend, und erkläre sie dementsprechend. Ohne die Annahme einer Interpolation bleibt die Stelle unverständlich: das beweisen schon die zahlreichen Ergänzungen und Konjekturen, durch welche Diels einen Sinn in die Worte zu bringen sucht. Als ursprünglich sehe ich nur an: καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη· καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν. Die Ergänzung des μεσαίτατον πασῶν durch στερεόν (ὑπάρχειν), wie Diels sie vornimmt, ist durch nichts berechtigt. Die eingeschobenen Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις sehe ich als Interpolationen an, veranlaßt durch den Zweifel über die Bedeutung des μεσαίτατον. Die Erinnerung an eine Angabe des Anatolius, daß in Parmenideischer Auffassung περὶ τὸ μέσον ein διάπυρος κύβος liege, hat einen Schreiber zur Einfügung der Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης veranlaßt; ein anderer hat die Worte τὸ μεσαίτατον πασῶν vom stoischen Standpunkte deuten zu müssen geglaubt und hat zu τὸ μεσαίτατον πασῶν die erklärende Randbemerkung gemacht: τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην. Denn für den Stoiker mußte das lebenspendende Prinzip nicht in der Mitte der Welt, sondern in der Mitte der μικταὶ στεφάναι gesucht werden. Ob die allein erhaltenen Worte τε καὶ in τοκέα zu ändern oder mit Diels durch ἀρχήν—αἰτίαν zu ergänzen sind, lasse ich dahingestellt: die letztere Ergänzung ist mir die wahrscheinlichere.

Zu Zeno verweise ich auf die Abhandlung von

Salinger im Archiv für Geschichte der Philosophie 19, 99—122 Kants Antinomien und Zenos Beweise gegen die Bewegung.

Über Empedokles handelt

Emilio Bodrero. Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Roma, Loescher. 1905. 195 SS. Nach Anführung der Literatur und Übersetzung der Fragmente wird das System selbst S. 53 ff. einer Betrachtung unterzogen und S. 67—93 die Elemente gewürdigt. Sehr anerkennenswert ist hier die hohe Wertung des Aristoteles. S. 94 ff. werden le Forze besprochen. Empedokles er-

scheint als filosofo di transizione, der die Lehren der früheren vereinigt und Keime für die spätere Spekulation enthält. Bodrero unterscheidet zwischen den ἀθάνατοι als den Göttern der Elemente und den θεοὶ δολιχαίωνες, die wir als die heroisierten Seelen der Menschen auffassen müssen. Hierin sieht, wie mir scheint, Bodrero richtiger als

Nestle, Der Dualismus des Empedokles, Philologus 65, 545—557. Nestle weist mit Recht auf das Widerspruchsvolle der Mystik dieses Philosophen und seiner Naturwissenschaft. Bidez, Biogr. d'Emp. Gand 1894, läßt die καθαρμοί auf der Höhe seines Lebens und Ruhmes verfaßt sein, die Physik dagegen im Alter; Diels BSB. 1898 396 ff. will umgekehrt den Mystizismus ein Produkt des Alters sein lassen; Döring 1, 211 ff. sieht den Mystizismus als Bekehrung an, die durch die Verbannung bewirkt sei. Diesen Auffassungen gegenüber betont Nestle, daß die spiritualistische (richtiger die mystische) und die mechanistische Weltanschauung sich nicht ausschließen. Nestle führt hierfür vier Tatsachen an: 1. die Voraussetzung für eine richtige Welterkenntnis ist nicht das Denken, sondern die Reinheit der Gesinnung; 2. das Wissen hat seinen Wert nicht als Theorie, sondern insofern es die Macht über die Natur verleiht; 3. in der Physik tritt uns dieselbe pessimistische Beurteilung des Lebens entgegen, wie in den καθαρμοί; 4. die Physik lehrt nicht die Beseelung des Stoffes, sondern nur der Organismen. Den letzteren Satz muß ich bestreiten: doch kann ich auf die Widerlegung desselben hier nicht näher eingehen. Ebenso unannehmbar ist die Ansicht, Empedokles unterscheide zwischen einem Reiche des Stoffes und einem solchen des Geistes. Jedenfalls aber bleibt es ein Verdienst Nestles, die Aussprüche des Empedokles, welche hierfür in Betracht kommen, zusammengestellt und der Nachprüfung zugänglich gemacht zu haben.

Clara Elizabeth Millerd, On the interpretation of Empedocles. Dissertation von Chicago 1908 94 SS., gibt einen vorzüglichen Überblick über den heutigen Stand unseres Wissens von der Lehre des Empedokles. Es werden von ihr nach einer Einleitung Leben und Charakter des E., seine Beziehung zu anderen Denkern (Pythagoras, Heraklit, Parmenides, Gorgias), sein Rang als Philosoph, seine Schriften, Stil, Erkenntnistheorie besprochen; darauf werden

die allgemeinen Grundzüge seiner Weltanschauung, die Lehre von den Elementen in all ihren Beziehungen und Vermischungen, ferner die Weltperioden, endlich das organische Leben eingehend behandelt. Den Beschluß macht eine Betrachtung der καθαρμοί: die Verfasserin glaubt nicht, daß sich der Widerspruch zwischen Physik und den καθαρμοί lösen läßt. Was die Weltperioden betrifft, so stellt sie sich auf die Seite von Zeller, Dümmler, Gomperz. die die Welt in vier Perioden sich entwickeln lassen. Es sind dieses Herrschaft der Liebe. ferner diejenige des Streites; sodann der Kampf zwischen Liebe und Streit vor der Herrschaft jener und abermals der Kampf zwischen Streit und Liebe vor der Herrschaft jenes. Ich schließe mich hier der Ansicht von

v. Arnim in der Festschrift für Gomperz S. 16—27 an, der den Kampf zwischen φιλία und νεῖκος sich nur einmal vollziehen läßt. Die Herrschaft jener schafft den einheitlichen Σφαῖρος. die Herrschaft dieses reißt die Elemente auseinander und schafft ein Chaos welches dann durch das Wiedereinsetzen der Liebestätigkeit allmählich wieder in den Zustand harmonischer Beziehungen der Elemente und schließlich in den Sphairos übergeführt wird.

Ich führe endlich noch an J. A. Lloyd, Empedokles und Demokrit in der Philosophical Review 10 (1901). mir nicht näher bekannt; und

Franz Jobst, Über das Verhältnis zwischen Lukrez und Empedokles, eine Dissertation von Erlangen 1907 61 SS. Jobst kommt zu dem Resultate, daß Lukrez die Schrift des Empedokles direkt benutzt hat, und prüft einzelne Stellen beider. die sich zu entsprechen scheinen.

Über Anaxagoras handelt

F. Krohn, Der νοῦς des Anaxagoras, Programm des Gymnasiums in Münster 1907. Krohn will den νοῦς nicht mit Sokrates und Plato auf die erste κοσμοποιία beschränken, sondern erkennt in ihm zugleich einen besonderen Seelenstoff, der auch im Werden der Organismen sich tätig erweist. Während die Hylozoisten die ganze Materie belebt sein ließen, nahm Anaxagoras einen bestimmten Seelenstoff an. der die Bewegung in den Pflanzen, Tieren und Menschen bewirkt und zugleich die Denkkraft bedingt. Diese Auffassung des νοῦς ist sehr beachtenswert: auch ich bin in meiner Durcharbeitung

der Fragmente des Anaxagoras und der betreffenden Quellen zu ähnlichen Resultaten gelangt.

Geffcken, Hermes 42, 127—133 über die ἀσέβεια des Anaxagoras, stellt den speziellen Anlaß fest, aus dem die Anklage wegen ἀσέβεια erfolgt ist. Geffcken weist auf Plato apol. 26 D, Plut. Pericl. 32, Lucian Tim. 10, Jupp. 16 hin.

Über Demokrit handelt

Brieger, Hermes 36, 161—186: das atomistische System ist durch Korrektur des Anaxagoreischen entstanden; ferner

Brieger, daselbst 37, 56 ff. Demokrits angebliche Leugnung der Sinnenwahrheit; und noch einmal

Brieger, Philologus 63, 584—596 über die Urbewegung der Demokritschen Atome. Während Brieger geneigter ist, die Existenz Leukipps überhaupt zu bezweifeln, faßt

Zeller, Archiv für Geschichte der Philosophie 15, 137—140, Leukipp als den eigentlichen Begründer der Atomistik auf. Sein διάκοσμος ist später in die Schriften des Demokrit aufgenommen und daher zu erklären, daß seine Existenz überhaupt bezweifelt wurde. Schon Empedokles soll Leukipp benutzt haben.

Dyroff, Philologus 63, 41—53, sucht nachzuweisen, daß Aristoteles von Demokrit in vielen Stücken abhängig ist. Sowohl hinsichtlich der stofflichen Grundlage, wie der Methode und der Ausbildung der philosophischen Begriffe und Grundanschauungen, und in den Einzelwissenschaften, namentlich der Biologie und Zoologie, ist Aristoteles von Demokrit abhängig. Obgleich hier vieles zweifelhaft bleibt, spricht doch schon die wiederholte Anerkennung des Demokrit von seiten des Aristoteles für den Einfluß, den jener auf diesen ausgeübt hat.

Über die Titel der Einzelschriften Demokrits spricht

Susemihl, Philologus 60, 180—191.

Eine spezielle Frage, Demokrits Homerstudien, erörtert

W. Fronmüller, Dissertation von Erlangen von 1901, 67 SS. Es kommen hier speziell etymologische Deutungen in Betracht.

J. Ferber, Zeitschrift für Philosophie 132, 82 ff., handelt über die wissenschaftliche Bedeutung der Ethik Demokrits. Hatte Zeller gegen eine wissenschaftliche Bedeutung derselben, Natorp und Dyroff für dieselbe gesprochen, so nimmt Ferber in der Prüfung

der einzelnen Fragmente eine vermittelnde Stellung ein. Demokrit hat den Eudämonismus begründet und damit der Ethik die Bahnen gewiesen, die sie eigentlich nie verlassen hat.

Schließlich erwähne ich noch

Bobba, Atti dell' accad. di Torino 40, 381—408, der das Verhältnis von ἀνάγκη Diog. Laert. 9, 45 πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι und αὐτόματον Aristot. φυσ. β 4 196ª 24 εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὐρανοῖ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν in der Lehre Demokrits einer eingehenden Untersuchung unterzieht.

Betreffs der Kosmologen und Sophisten beschränke ich mich auf einige kurze Bemerkungen. Über Protagoras handelt

Bodrero, Rivista di filologia 31, 558—585. Er scheidet zwischen Scritti grammatici, logici e retorici, metafisici, morali, politici, di vario genere und bezeichnet als unecht περὶ τῶν ἐν Αἴδου, π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, μέγας λόγος.

Illmann behandelt die Philosophie des Protagoras nach Plato im Programm des Gymnasiums von Friedland 1908, 17 SS., und zwar zunächst nur die Erkenntnistheorie.

Über Pherekydes' φάρος handelt Fries in der Wochenschrift für klassische Philologie 20, 47—50 im Anschluß an seinen Aufsatz in den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum 1902, I, S. 707 und Diels in den BSB. 1897, 143 ff.

Pestalozza, Rendiconti del Istit. Lombardo Ser. II, I, 37, 262—274, vertritt die ἑπτάμυχος Suid. s. v. Φερεκύδης gegenüber der aus Eudemus bezeugten πεντέμυχος, indem er mit Jensen in der Siebenzahl eine Einwirkung babylonischer Vorstellungen erkennt. Ich halte an der πεντέμυχος fest: das ursprüngliche Werk scheint später eine Überarbeitung erfahren zu haben, durch welche die πέντε μυχοί (als Teile des Kosmos) in ἑπτά verwandelt wurden. Hierauf haben allerdings offenbar semitische Einflüsse eingewirkt.

Jos. Mikołajczak handelt in einer Breslauer Dissertation von 1902, 32 SS., de septem sapientium fabulis.

Über Epimenides ist zu nennen

Hub. Demoulin, Epiménide de Crète. Bruxelles 1901 (= Bibliothèque de la fac. de philos. et lettres fasc. 12). Hier wird

die ganze Tradition über Epimenides einer eingehenden Kritik unterworfen; sodann S. 89 ff. sein Leben selbst in den Einzeldaten festzustellen gesucht (sicher ist nur sein Kommen nach Athen); endlich S. 118 ff. die Werke einzeln betrachtet.

Kordt de Acusilao, Dissertation von Basel 1904, ist schon oben erwähnt worden.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Deter, Ch., Abriß der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. Berlin, Weber.
Dunin-Burkowsky, S., Der junge Spinoza. Münster, Aschendorff.
Ebbinghaus, J., Relativer und absoluter Idealismus. Leipzig, Veit.
Eleutheropulos: M. Heinze. Leipzig, Eckardt.
Enders, J., Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. Münster. Aschendorff.
Heussner, A., Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Vertreter. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Kessler, K., Kant und Schiller. Bunzlau, Kreuschmer.
Lewkowitz, A., Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller. Leipzig, Dürr.
Mayer-Moreau, K., Hegels Sozialphilosophie. Tübingen, Mohr.
Niedermeyer, G., Kierkegaard und die Romantik. Leipzig. Quelle & Meyer.
Peter, C., Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie. Berlin. Simion.
Pichler, H., Über Ch. Wolffs Ontologie. Leipzig, Dürr.
Ritter, C., Neue Untersuchungen über Plato. München, Beck.
Rust, H., Class' Philosophie in systematischer Darstellung. Leipzig, Quelle & Meyer.
Shaftesbury. Die Moralisten. Jena, Diederichs.
Schemann, L., Gobineaus Rassenwerk. Stuttgart, Frommann.
Staab, K., Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900. Paderborn. Schöningh.
Weichelt, H., Fr. Nietzsche. Leipzig, Dürr.
Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. Tübingen, Mohr.

B. Englische Literatur.

Baldwin, J., Darwin and the Humanities. Baltimore.
Bury, R., The Symposion of Plato. London, Simpkin.
De Wulf, M., History of mediæval Philosophy. 3 Ed. London, Longmans.
Cambridge History of English Litterature („The Beginnings of English Philosophy"). Cambridge.

Hobbes' Leviathan, reprinted from the edition of 1651. Oxford, Clarendon Press.

Poulton, E., Darwin and the Origin of Species. London, Longmans.

Vidyabhusana Satis, History of the mediæval School of Indian Logic. Calcutta, The University.

C. Französische Literatur.

Champion, Rousseau et la révolution française. Paris, Colin.

Guignebert, L'évolution des dogmes. Paris, Flammarion.

Louis, M., Doctrines religieuses des philosophes grecs. Paris, Lethielleux.

Leclère, Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme. Paris, Bloud.

Levy, A., D. F. Strauss, sa vie et son œuvre. Paris, Alcan.

Virey, La religion de l'ancienne Égypte. Paris, Beauchène.

Eingegangene Bücher.

Ach, N., Über den Willensakt und das Temperament. Leipzig 1910. Quelle & Meyer.

Aster, E. von, Immanuel Kant. Leipzig 1909. Quelle & Meyer.

Couturat, L., La langue internationale et la science. Paris 1909. Ch. Delagrave.

Crous, E., Die religionsphilosophischen Lehren Lockes. Halle a. S. 1910. M. Niemeyer.

Cyon, E. de, Dieu et Science. Paris 1910. F. Alcan.

Deter, Chr. J., Abriß der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. Berlin 1910. W. Weber.

Ebbinghaus, J., Relativer und absoluter Idealismus. Leipzig 1910. Veit & Co.

Eisler, J., Lehrbuch der Philosophie. Wien 1909. J. Eisenstein & Co.

Endres, J. A., Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. Münster i. W. 1910. Aschendorffsche Buchhandlung.

Eschweiler, K., Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des Hl. Augustin. Inaug.-Diss. Euskirchen 1909. K. Eschweiler.

Geffcken, J., Aus der Werdezeit des Christentums. 2. Aufl. Leipzig 1909. B. G. Teubner.

Geyer, B., Die Sententiae Divinitatis. Münster i. W. 1909. Aschendorffsche Buchhandlung.

Goebel, K., Die vorsokratische Philosophie. Bonn 1910. Carl Georgi.

Goldschmidt, L., Zur Wiedererweckung Kantischer Lehre. Gotha 1910. F. A. Perthes.

Grünfeld, A., Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. Münster i. W. 1909. Aschendorffsche Buchhandlung.

Henrici, J., Von Geisterglauben zur Geistesfreiheit. München 1910. E. Reinhardt.

Komposition des allgem. Weltraumes und seine negative Entwicklung. Königsberg i. Pr. 1909. Ostpr. Druckerei u. Verlagsanstalt.

Lutz, E., Die Psychologie Bonaventuras. Münster i. W. 1909. Aschendorffsche Buchhandlung.

Mayer-Moreau, K., Hegels Sozialphilosophie. Tübingen 1910. J. C. B. Mohr.

Niedermeyer, G., Sören Kierkegaard und die Romantik. Leipzig 1910. Quelle & Meyer.

von Peter, C. L., Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie. Berlin 1910. L. Simion Nachf.

Prandtl, A., Die Einfühlung. Leipzig 1910. J. A. Barth.

Richter, R., Kant-Aussprüche. Leipzig 1909. Insel-Verlag.
Rust, H., Gustav Class' Philosophie in systematischer Darstellung. Leipzig 1910. Quelle & Meyer.
Schmidt, W., Der Kampf um die Seele. Gütersloh 1909. C. Bertelsmann.
Seelz, O., Die psychologische Erkenntnistheorie und das Transzendenzproblem. Leipzig 1909. W. Engelmann.
Shaftesbury, Die Moralisten. Jena 1910. E. Diederichs.
Sidgwick, H., Die Methoden der Ethik. Leipzig 1909. Dr. W. Klinkhardt.
Stoelzel, E., Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon. Halle a. S. 1908. M. Niemeyer.
Ströle, A., Thomas Carlyles Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte. Gütersloh 1909. C. Bertelsmann.
Stumpf und Menzer, Tafeln zur Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Berlin 1910. Speyer & Peters.
Thöne, J. F., System der Metaphysik. Dresden 1908. R. Lincke.
Werner, Ch., Aristote et l'idéalisme Platonicien. Paris 1910. F. Alcan.
Wieland, K., Die historische und die kritische Methode in der Rechtswissenschaft. Leipzig 1910. Duncker & Humblot.
Wundt, W., Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. II. Leipzig 1910. W. Engelmann.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXIII. H. 1. — Straubinger, Kritik des Spickerschen Gottesbegriffes. Grabmann, Der Neoplatonismus in der deutschen Hochscholastik.

Kantstudien. Bd. XV. H. 1. — Festheft zu Liebmanns 70. Geburtstage.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XXXIII. H. 4. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

The Monist. 1910. No. 1. Carus, The Personality of Jesus in the Talmud.

Mind. 1910. No. 73. Mackenzie, Observations of the case of Sully Beauchamp. Schiller. The present Phase of „Idealistic“ Philosophy.

Revue philosophique. 1910. No. 3. Chiapelli, Les tendences vives de la philosophie contemporaine.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1910. No. 1. Enriques, La métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique. Lasson, Quelques remarques sur l'„Éthique à Nicomaque“.

Revue Néo-Scolastique de Philosophie. 1910. No. 65. Sentroul, Kantisme et Métagéometrie. De Wulf, Arnold Geulincx et le procès de la philosophie aristotélicienne au XVII siècle.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band, 4. Heft.

XV.

Die Rechtsphilosophie der Epikureer.

Von

Robert Philippson, Magdeburg.

(Schluß.)

Schon Demokrits Spruch B. 174 (Diels) zeigt die grundsätzliche Übereinstimmung beider Denker: ὁ μὲν εὔθυμος εἰς ἔργα ἀεὶ φερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα. Recht und Gesetz werden ebenso wie von Epikur getrennt und gleichgesetzt, ihre Befolgung als eine Folge und wohl auch als eine Quelle harmonischer Seelenstimmung bezeichnet, wie wir ähnliches bei den jüngeren Epikureern ausgesprochen fanden. Im Gegensatze hierzu wird wie bei diesen auf die stete Angst und Selbstpeinigung hingewiesen, die das Unrechttun zur Folge hat: Ὃς δ' ἂν καὶ δίκης ἀλογῇ . . . δέδοικε καὶ ἑωυτὸν κακίζει. Ist die Darstellung der demokriteischen Lehre bei Epiphanias (Diels A 166) richtig (s. unten Note [46]), so stand er wie Epikur auf Seite derer, die die φύσις des δίκαιον vertraten (ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως), während Aristipp dies bestritt (vgl. Diog. L. II. 93 μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον . . . ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει). Das Gesetz preist er (Spruch B. 248) als Wohltäter der Menschheit und fordert, auch hierin mit Epikur übereinstimmend, (Spruch B. 47) den Gehorsam gegen Gesetz und Obrigkeit [46]), aber nicht aus Furcht, sondern aus

---

[46]) Danach kann die Behauptung des Epiphanias (A 166): ἐπίνοιαν γὰρ κακὴν τοὺς νόμους ἔλεγε καὶ οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν nicht richtig sein, oder höchstens letzteres in dem Sinne, daß der Weise der Gesetze nicht bedarf, wie wir es als Meinung Epikurs fanden und bei Demokrit finden werden.

Pflichtgefühl (Spruch 41). Für letzteres hätte allerdings Epikur Erkenntnis des Nutzens gesetzt. Daß man auch im Verborgenen das Böse meiden soll, fordert er wie dieser; nur das Motiv, die Scham vor sich, würde der nicht gelten lassen. Wie Epikur preist er das Glück, einem wohlverwalteten Staat anzugehören (Spruch B. 252): πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σῳζομένου πάντα σῴζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.

Daß er trotzdem dem λάθε βιώσας Epikurs nicht fern stand, zeigt Frg. 3: Τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ.

Das Wichtigste ist aber, daß er den Zweck der Gesetze wie Epikur auf die Verhinderung gegenseitiger Schädigung beschränkt. Denn Spruch B. 245 sagt: οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο (= μὴ βλάπτειν ἀλλήλους).

Auch darin stimmt er mit diesem überein, daß der Vernünftige der Gesetze nicht bedarf, um Recht zu tun (Spruch B. 181). Ebenso wendet er sich gegen Empedokles und die Pythagoreer, indem er das Töten schädlicher Tiere als straflos und im allgemeinen Interesse liegend hinstellt (Spr. B. 257). Und so rechtfertigt er auch die Tötung feindlicher Menschen (Spr. 258—260).

Wie Metrodor bei Philodem π. οἰκονομίας empfiehlt er die gute Verwaltung des eigenen Hausstandes, wie dort wird ein mäßiger Wohlstand gepriesen. Epikur gleicht er in der Abneigung gegen Ehe und Kindererzeugung (vgl. A. 170 und B. öfters). Hoch aber erhebt er sich über diesen in der Anerkennung, daß die sympathetischen Triebe die beste Gewähr für die Erfüllung der Staatszwecke seien (B. 255 und 261). Aber dieser Staatszweck liegt doch auch bei ihm nicht in der Forderung des Gemeinwohls, der πόλις, sondern den Einzelinteressen.

So scheint mir die Übereinstimmung beider Männer auf diesem Gebiete eine wesentliche zu sein. Die Abweichungen liegen in derselben Richtung wie bei ihren ethischen Lehren und sind daraus erklärlich.

Noch bleibt aber ein Punkt zu erörtern. Wenn wir in den dogmatischen Rechtsanschauungen wesentliche Übereinstimmungen zwischen Epikur und Demokrit fanden, so erscheint eine noch größere Verwandtschaft in der geschichtsphilosophischen Ableitung des Staates zwischen Epikur und Protagoras. Denn die Auseinandersetzungen,

die Plato in seinem Protagoras diesem in den Mund legt, stimmen in höchst merkwürdiger Weise mit den Anschauungen überein, die wir ausführlicher über den gleichen Gegenstand bei Lukrez und Hermarch fanden. Auch Protagoras setzt einen barbarischen Urzustand voraus. Der erste Kulturfortschritt wird auch bei ihm durch die Benutzung des Feuers zu technischen Zwecken herbeigeführt. An ihn knüpfen sich weitere Errungenschaften: Götterglaube, Sprache, Schaffung von Wohnungen, Kleidern, Fußbekleidungen. Aber noch wohnen die Menschen vereinzelt, ohne Städte, eine Beute wilder Tiere. Mit der Staatskunst fehlt ihnen auch die Kriegskunst. Es folgt die Stufe der Städtegründung. Aber auch jetzt noch enthalten sich die Menschen nicht der gegenseitigen Schädigung (ἠδίκουν ἀλλήλους). Erst mit Einführung der Schamhaftigkeit und Gerechtigkeit [47]) (im Mythos durch Hermes auf Befehl des Zeus) entsteht das Staatsleben. Das Töten der Mitbürger wird unter Strafe genommen. Daß auch Protagoras den Zweck der Strafe in der Abschreckung (und daneben in der Besserung) findet, wissen wir. Auch er betrachtet als Merkmale des Gerechten das Nützliche und die Gegenseitigkeit (327^{b}). Auch er begründet die Verschiedenheit der Rechte mit ihrer Relativität und beruft sich, wie die Epikureer, auf die Analogie des Gesunden und Ungesunden (334a ff.). Auch bei ihm entspringt der Staat nicht dem Gemeinschaftsgefühle, sondern dem Zwange individueller Bedürfnisse.

Auf die Protagoras betreffenden Theätetstellen will ich nicht näher eingehen, weil es zweifelhaft ist, inwieweit sie Folgerungen Platos aus dem zugrunde gelegten Protagorassatze sind. Aber auch hier ist es, wie bei den Epikureern, der Weise, der die Bürger von dem Nutzen der Gerechtigkeit überzeugt (167^{c}), und Plato weist den Satz von der Naturwidrigkeit der δίκαια denen zu, ὅσοι μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρον λόγον λέγουσι (172b). Daß Protagoras auch über den ἀκούσιος φόνος wie Hermarch philosophierte, lehrt Fragm. A[10] (Diels).

Da also eine Anlehnung Epikurs an die von Plato vorgetragenen Lehren des Protagoras unzweifelhaft ist, fragt es sich, auf welche Weise diese übermittelt sind. Wenn Plato sie nicht frei erdichtet hat — was ich nicht glaube —, so könnten sie Schriften des Protagoras entnommen sein, die Epikur ebenfalls als Quelle benutzt hätte. Ich halte es nun für wahrscheinlich, daß Pr. in der Tat ähnliche Gedanken vielleicht

[47]) Αἰδώς ist das Gefühl für das καλόν und αἰσχρόν, Δίκη für das δίκαιον und ἄδικον.

in seinen ἀντιλογίαι ausgesprochen hat[48]). Bei Platos Art aber, in den großen Vorgängern zugleich Zeitgenossen zu bekämpfen, glaube ich, daß er die näheren Ausführungen dieser Gedanken einem solchen entnommen hat. Und als diesen vermute ich Demokrit. Denn daß zwischen ihm und Protagoras auch auf dem politischen Gebiete Übereinstimmungen vorliegen, hat mit Recht neulich Nestle betont (Politik und Aufklärung in Griechenland. Neue Jahrb. XII S. 8). So gleichen sich ihre Anschauungen über Gesetz und Strafe. Ferner glaube ich einen Anklang an den Mythos des Protagoras und dessen Lehre von der Einführung der Gesetze bei dem Demokriteer Anaxarchos zu finden. Als dieser nämlich Alexander über den Tod des Kleitos trösten wollte, führte er aus, daß der König über die Meinungen der Menschen erhaben sei, weil er selbst die Quelle des Rechtes darstelle. Nach Plutarch, Alexander Kap. 52 sagte er: Τὴν Δίκην ἔχει πάρεδρον ὁ Ζεὺς καὶ τὴν Θέμιν, ἵνα πᾶν τὸ πραχθὲν ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος θεμιτὸν ᾖ καὶ δίκαιον und bei Arrian Anab. IV, 9, 7 fährt er nach ähnlichen Worten fort: καὶ οὖν καὶ τὰ ἐκ βασιλέως μεγάλου γιγνόμενα δίκαια χρῆναι νομίζεσθαι πρῶτα μὲν πρὸς αὐτοῦ βασιλέως, ἔπειτα πρὸς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Wir erinnern uns, daß auch Protagoras bei Plato Δίκη und Αἰδώ von Zeus den Menschen geschickt sein läßt, und daß nach Lukrez Könige zuerst die Gesetze einführten.

Auch in den Aegyptiaca des Abderiten Hekataios finden sich Anklänge an den Protagorasmythos. So heißt es Diels S. 460, 9 ff.: ἔθεσαν δὲ καὶ νόμους ὑπὲρ δικαιοσύνης, οὓς εἰς Ἑρμῆν ἀνήνεγκαν. Z. 39 ff.: menschliche Sprößlinge der Götter hätten διὰ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν (Lukrez: benigni, ingenio qui praestabant) die Unsterblichkeit erlangt, ὧν ἐνίους καὶ βασιλεῖς γεγονέναι. Einige Priester meinen (Z. 47) πρῶτον Ἥφαιστον βασιλεῦσαι πυρὸς εὑρετὴν γενόμενον. Mir scheint es, als ob in diesem Kulturromane philosophische Gedanken, die von Protagoras und vielleicht Demokrit stammen und bei Epikur sich wiederfinden, den Ägyptern beigelegt werden.

Im Anschluß daran möchte ich noch mit einigen Worten auf die oben S. 296 berührte Stelle aus dem zweiten Buche des platonischen Staates zurückkommen. Unzweifelhaft sind die Ausführungen Glaukons und Adeimantos' über die Frage, ob die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit ein Gut sei, als Ganzes in ihrer geistreichen Zuspitzung

[48]) Daß περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως ein später erfundener Buchtitel ist, scheint mir Diels S. 538 Z. 7 Anm. mit Recht anzunehmen.

auf Platos Rechnung zu setzen. Daß aber im einzelnen dabei fremde Ansichten in freier Mischung verwendet werden, dafür zeugen die wiederholten φασί und λέγουσι. Da mutet nun schon die Bemerkung 357[b], daß die ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα ein Gut an sich seien, epikureisch an. Wir wissen aber, daß auch Demokrit die Lustlehre nicht fremd war. Ferner wird 359[a] die Entstehung des Rechtes auf Verträge über die Vermeidung gegenseitiger Schädigung zurückgeführt. Auch diese Bestimmungen, die Vertragsnatur des Rechtes und die negative Begrenzung seines Inhalts, kennen wir als epikureisch und finden letztere wenigstens bei Demokrit; nichts steht aber im Wege, ihm auch die erstere zuzuschreiben. Freilich die unbedingte Gleichsetzung des δίκαιον und νόμιμον im folgenden entspricht Epikurs Ansicht nicht. Auch Demokrit wird sie, selbst wenn wir der Epiphaniasstelle nicht trauen, kaum zuzuschreiben sein. Doch kann sie eine Umbiegung Platos sein. Der Einwand gegen den Vorzug des Unrechttuns 365[c] οὐ ῥᾴδιον ἀεὶ λανθάνειν κακὸν ὄντα ist ebenfalls epikureisch und demokriteisch zugleich. Wenn endlich der Einwurf, der Ungerechte könne den Göttern nicht verborgen bleiben, mit der Annahme abgelehnt wird, daß es Götter entweder nicht gebe oder sie sich nicht um menschliche Dinge bekümmerten, so entspricht die letztere Annahme und der Verzicht auf göttliche Ahndung des Unrechtes völlig der Ansicht Epikurs. Ebensowenig finden wir aber bei Demokrit die Forderung des Rechttuns mit dem Hinweise auf göttlichen Lohn und Strafe begründet. So wäre es wohl möglich, daß die hier von Plato vorgetragenen Ansichten, soweit sie epikureische Färbung tragen, auf Demokrit zurückgehen.

Während diese letzteren Vermutungen, wie ich gerne gestehe, nur Möglichkeiten darstellen, so kommen wir wieder auf festeren Boden, wenn wir das Verhältnis des Nausiphanes zu Epikur untersuchen. In ihm werden wir den eigentlichen Vermittler zwischen Meister und Schüler auch auf ethischem und rechtsphilosophischem Gebiete finden. Aus den Rhetorika Philodems tritt uns jetzt seine Gestalt etwas deutlicher hervor.

Schon Demokrit hatte in seiner Tritogenoia (Diels I² S. 385, 25 ff.) als zweites Geschenk der φρόνησις das εὖ λέγειν hingestellt. Aus Sextus adv. math. I, 2 wußten wir, daß Nausiphanes zahlreiche Schüler um sich versammelte und sich eifrig mit den Bildungsfächern (μαθήματα), besonders aber mit der Rhetorik beschäftigte. Dasselbe ging

auch aus den Schmähungen hervor, mit denen Epikur nach eben derselben Sextusstelle und Mitteilungen des Diogenes L. X, 7 seinen Lehrer in dem Briefe an die Freunde in Mitylene bedachte, mag nun dieser Brief echt sein oder nicht. Voll bestätigt und im einzelnen verdeutlicht wird dies jetzt durch Philodem. Aus diesem ersehen wir, daß Nausiphanes seine Stellung zur Redekunst auch schriftstellerisch dargelegt hat, entweder in einem besonderen Buche oder (nach Diels' stillschweigender Annahme I² S. 463 Z. 41) im Anschlusse an die oben erwähnte Tritogeneia seines Meisters in seinem Tripus. Seine Ansicht war, daß aus der Naturforschung, wie er sie im Sinne Demokrits betrieb, gute Redner hervorgehen könnten. Gegen diese Meinung, die auch von anderen Physiologen, vielleicht seinen Schülern (Sudhaus Rh. Mus. Bd. 48 S. 334 f. vermutet mit Recht auch Timokrates, den Bruder Metrodors, darunter) verteidigt wurde, wandte sich Metrodor in einer Schrift mit dem Titel: Πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας (Philod. Rhet. I S. 54)[49]). Auf dieser Schrift beruht (wiederum nach Sudhaus' sicherer Annahme ebend. S. 333) der Teil des von ihm als sechsten bezeichneten Buches der Rhetorika Philodems, in dem dieser die Physiologen bekämpft. Während aber der verdiente Herausgeber nur die Coll. XXIX bis XLVIII als gegen Nausiphanes gerichtet annimmt, weist schon H. v. Arnim in seiner lichtvollen Einleitung zum Dio S. 46 (unter Diels' Zustimmung) auch die coll. 1 (XI)—XXVIII der Polemik gegen Nausiphanes zu, und ich meinerseits glaube, daß der Anfang dieser Polemik in dem verlorenen Teile von coll. I zu suchen ist, so daß ihr auch die coll. II—X angehören[50]). Der Beweis für diese Annahme würde hier zu weit führen.

[49]) Daß in dieser nur Nausiphanes und seine Anhänger bekämpft werden, zeigen die Worte des Hypomnematikons Philodems (Sudh. II, 242, 32): τοῖς εἰς τοὺς περὶ Ναυσιφάνην ἔνπροσθε παρατεθεῖσιν (nämlich von Metrodor).

[50]) Nur coll. XXIV, 16 — XXV, 8 bekämpfen einen anderen Gegner, dessen Name hinter den einleitenden Worten: Καίτοι Ναυσιφανείοις ὅμοιος ὁ λόγος ἐστίν . . . ausgefallen ist. Die Episode schließt als solche deutlich mit: Ἀλλ' οὗτος μὲν χαιρέτω. Der Gegner ist in dem Erhaltenen erstens gekennzeichnet durch seine Ablehnung der ἱστορία, die nach 16, 12 und XXXVI, 4 für Nausiphanes zweifelhaft und vielleicht erst durch die Polemik gegen die Epikureer, die die Kenntnis der ἱστορία für den Politiker verlangen, veranlaßt ist. Zweitens durch die Behauptung: der Physiologe könne jedes Volk überreden (XXV Z. 6 [πείθ]οι ἄν), während N. verlangt, daß der Redner τοῦ πλήθους καταμάθοι τοὺς ἐθισμοὺς

Es ist nun merkwürdig, daß Philodem gerade in seiner Polemik gegen Nausiphanes auch die Verwandtschaft Epikurs mit diesem zur Anschauung bringt. Wir beschränken uns hier naturgemäß auf Ethik und Politik.

Die Grundzüge der Ethik des Nausiphanes enthält die schon von H. v. Arnim a. a. O. S. 51 mit Recht diesem zugewiesene Stelle XII, 2 ff. (S. 8 Sudh.): . . . τὸ συγγενικὸν[51]) τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἥδεσθαι κἀπαθεῖν[52]), ἀλλ' εἰ μὲν ἔστι τις ἄνθρωπος, πρὸς τοῦτο φέρεται καὶ χωρὶς τῆς τούτων προσδοκίας εἴτ' ἀλόγως εἴτε λελογισμένως οὔτε διώκειν τοῖς ὅλοις οὐδὲν οὔτε φεύγειν μᾶλλον δ' οὐδὲ τὰ ζῷα ἄλλον ἐπιδέχεται τρόπον. Als angeborenes höchstes Ziel[53]) betrachtet also N. Lust und Schmerzlosigkeit. Ihm wendet sich jeder Mensch unmittelbar mit oder ohne Überlegung zu, und ohne dieses würde er und ebenso die Tiere nichts erstreben und meiden. Lust- und Unlustgefühle werden also als einzige Reize und Motive für den Willen hingestellt. Wir wissen, daß schon Demokrit in περὶ εὐθυμίης (frg. 4 Diels) sagte: τέρψις . . . καὶ ἀτερπίη οὖρος (= τέλος) τῶν συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων. Und der Demokriteer Diotimos erklärt nach Demokrit als Kriterien αἱρέσεως καὶ φυγῆν τὰ πάθη, Stimmt demnach Nausiphanes mit diesem in den Grundbegriffen überein, so mit seinem Schüler auch meist in den Ausdrücken. Ἥδεσθαι und μὴ ἀλγεῖν sind auch diesem das τέλος und ἀγαθὸν συγγενικόν (Us. S. 63 Z. 1) oder σύμφυτον (ebd. Z. 3), ἀπὸ ταύτης (τῆς ἡδονῆς) καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς (Z. 2 f.). Auch er lehrt, daß die Tiere denselben Grundtrieben folgen (vgl. z. B. Us. Frg. 398). Beide verlangen jedoch übereinstimmend, daß nicht jede Lust gewählt, jede Unlust gemieden werde, sondern beide hinsichtlich ihrer Folgen einer Kritik unterzogen würden. Philodem. col. IX, 4 ff., sagt von Nausiphanes: τὴν διάγνωσιν ὧν αἱρετέον καὶ φευκτέον πρὸς τὸν πολιτικὸν βίον φέρων und Epikur selbst

(XXV Z. 18 f.). Vielleicht ist der Verfasser dieser Antikritik Timokrates. Ob c. 15 zu dieser Episode gehört, bleibe dahingestellt.

[51]) So v. Arnim S. 51. Vgl. c. XXIII Z. 14 (Sudh. S. 17) und 8, 2 (S. 10) τοῦτο ὃ βούλεται ἡ φύσις.

[52]) So möchte ich in möglichstem Anschluß an die Überlieferung ΚΑΠΗΙΘΕΙΝ lesen. Sudh.: „πείθεσθαι καὶ πείθειν?", v. Arnim ἥδεσθαι καὶ μὴ ἀλγεῖν nach Philodems Umschreibung dieser Worte XVII, 13 ff. Doch weicht καὶ μὴ ἀλγεῖν zu sehr von der Überlieferung ab. Über das ἀπαθεῖν weiter unten.

[53]) Vgl. auch c. XVIII,[14] ff. aus Phil. Widerlegung: εἴτε δὲ καὶ ταὐτὸν ἀεὶ τῷ φυσικῷ τέλος δοθείη, πρὸς ὅτι σφοδρότατα ὥρμηκεν (wozu er — Nausiphanes — aufs entschiedenste geneigt ist).

(a. a. O. 63, 13 ff.): τῇ μέν τοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα (ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας) κρίνειν καθήκει. So fordert auch Demokrit nach Stobäus (Diels 383, 45 f.) διορισμὸς καὶ διάκρισις τῶν ἡδονῶν, eine Forderung, die durch zahlreiche Fragmente bestätigt wird.

Aber diese Übereinstimmung rückwärts und vorwärts reicht noch weiter. Wenn ich oben richtig κἀπαθεῖν hergestellt habe, so glaube ich, daß in dem Worte nicht nur das negative μὴ ἀλγεῖν, sondern ein positiver Glückszustand enthalten ist. Daß in der Tat Nausiphanes als τέλος die ἀκαταπληξία bezeichnete, wußten wir aus dem Apollodorfragment (Diels S. 465, 41). Nun lesen wir col. XXXI 2, nachdem im vorigen von der Neigung des Nausiphanes zu politischer Tätigkeit gesprochen ist: οὐδ' ἔοικεν (das ziemt sich aber nicht), εἴ τις τῆς ἡσυχίας ἐπιβάλλεται θεωρία οὐδενὶ συνεργοῦσα. Diese Theorie der ἡσυχία muß übereinstimmen mit der Forderung der ἀκαταπληξία, und sie würde ihren Ausdruck finden in dem obigen ἀπαθεῖν. So stellte schon Nausiphanes nach Apollodor (s. o.) die ἀκαταπληξία mit der ἀθαμβίη Demokrits zusammen, und diese wiederum ist eins mit dem Worte, durch das Demokrit meistens sein ethisches Ziel bezeichnet, der εὐθυμίη, dem seelischen Gleichgewichte (vgl. Natorp, Ethik des D. S. 95). Und wir können die Entwicklung dieses Begriffes noch verfolgen. Von dem Anhänger Demokrits Anaxarchos sagt Diogenes IX, 60: οὗτος διὰ τὴν ἀπάθειαν . . . . Εὐδαιμονικὸς ἐκαλεῖτο. Dessen Schüler und zugleich der Lehrer des Nausiphanes Pyrrhon stellte als ethisches Ergebnis seiner Skepsis die ἀταραξία (Zeller IIIa[4] S. 505 A 3) oder ἀπάθεια (ebd. A 5) auf. Diesen Zustand bezeichnete Timon auch als ein Leben ῥῆστα μεθ' ἡσυχίης (ebd. A. 4). So ergeben sich denn die für Nausiphanes bezeugten Begriffe der ἀκαταπληξία, ἀπάθεια und ἡσυχία als Erbstücke aus der Schule Demokrits und Pyrrhons. Und bei seiner durch Antigonos von Karystos bezeugten Bewunderung für die Gemütsstimmung des letzteren (Diels S. 462 Z. 36 f.) darf man annehmen, daß seine Auffassung dieser Begriffe sich nicht weit von der quietistischen des Skeptikers entfernt habe. Nun bezeugt uns Nausiphanes selbst an dem oben angeführten Orte, daß Epikur gleichfalls die Lebensart (ἀναστροφή) Pyrrhons bewundert habe. Und in der Tat ist es ja bekannt genug, daß auch jener sein Lebensideal in der Schmerzlosigkeit und Seelenruhe (ἀταραξία) fand (vgl. Zeller a. a. O. S. 455). Es

kommt hinzu, daß Nausiphanes so gut wie Epikur diese Seelenruhe als Ergebnis der Naturforschung betrachtet, die vor allem die Seele von Wahnvorstellungen befreie. So sagt Nausiphanes bei Philodem coll. XLIV, 18 f.: καὶ καρπὸν (nämlich der philosophischen Methode) οὐ μισθὸν ἀλλὰ κενῶν δοξῶν ἀπαλλαγήν. Dasselbe ist aber die Ansicht Epikurs: die Physiologie hat die Aufgabe, uns von Wahnvorstellungen und falschen Lüsten zu befreien (vgl. Zeller a. a. O. S. 396 A. 1). Nach alledem ist es im höchsten Maße wahrscheinlich, daß Epikur auch in der Ethik unmittelbar auf den Schultern seines Lehrers steht. Wenn trotzdem Philodem XXXI 4 ff. und gewiß im Anschlusse an die ersten Häupter der Schule dessen Theorie der Ruhe als οὐδενὶ συνεργοῦσα, μὴ ὅτι αὐτῷ τῷ βίῳ τῶν κεκτημένων περιποιοῦσα τὸ ἄριστον ἢ τροπὴν πρὸς τὸ βέλτιον nennt, so werden wir die Gründe sogleich kennen lernen.

Im Gegensatze zu Epikurs bekanntem Ausspruche: οὐ πολιτεύσεται ὁ σοφός, scheint Nausiphanes dem Weisen nicht nur die Beschäftigung mit der Rhetorik, sondern auch mit der Politik angeraten zu haben. Ich sagte „scheint", weil die Stellen, die diese Seite seiner Lehre betreffen, kein ganz zweifelloses Ergebnis bieten. Wenn Voll. Herc. IV² f. 206 (Us. S. 414)[54]) ein Gegner der Epikureer sagt: μετὰ ταῦτα πρὸς τὴν τέχνην τί δὴ λέγουσι ἀλλ' ἢ „φιλόσοφος ἀνὴρ οὐ πολιτεύσεται;" δι' ὃ δὴ ἄρχονται μακρῶς ἢ πρὸς τόν Δημοκρίτειον Ναυσιφάνην διαμάχονται, so braucht die Polemik der Epikureer nur gegen die Beschäftigung des Nausiphanes mit der Rhetorik (τέχνη) gerichtet gewesen zu sein. Und ebenso steht es mit den Stellen in Philodems Rhetorik, die unmittelbar auf jenen zurückgehen. Sie würden nicht durchaus die Annahme ausschließen, daß Nausiphanes zwar dem Weisen die theoretische Beschäftigung mit Rhetorik und Politik sowie den Unterricht in beiden Fächern zuweise, die Ausübung aber dem Redner überlasse. Indessen macht doch die Widerlegung Philodems an manchen Stellen einen anderen Eindruck. Prüfen wir die Hauptstellen, die hier in Frage kommen!

C. XIII und c. 4 (Sudh. S. 4 f.) setzt Philodem auseinander, daß sich der Redner notwendigerweise den Haß der Menge zuziehe. Dann folgen (c. 4, 10) die wichtigen Worte: Ὅθεν καὶ Ναυσιφάνης οὐκ ἀπέδρα· λέγει γὰρ προαιρήσεσθαι τὸν σοφὸν ῥητορεύειν ἢ πολιτεύσεσθαι.

[54]) Crönert, Memoria Herc. S. 5 weist auf Grund der Schrift diese Kolumne auch den Rhetorica Philodems zu.

„Dem entzog sich auch N. nicht, denn er sagte, der Weise werde es vorziehen, rednerisch oder politisch tätig zu sein.“ Es ist klar, daß der Satz in diesem Zusammenhange so keinen Sinn gibt. Denn aus dem Hasse der Menge gegen die Politiker kann nicht die Notwendigkeit politischer Tätigkeit gefolgert sein. Ich glaubte daher zuerst das ἤ komparativ fassen zu müssen: „der Weise wird lieber rhetorisch als politisch tätig sein.“ Doch habe ich zwar Belege für αἱρεῖσθαι ἤ, aber nicht für προαιρεῖσθαι ἤ (ohne μᾶλλον) gefunden. Vor allem scheint mir aber das Folgende dagegen zu sprechen. Nach einer Lücke folgen nämlich Worte, die darauf schließen lassen, daß Nausiphanes riet, nur gegenüber befähigten und willigen (εὐφυεῖς und πρόθυμοι) Menschen rednerisch und politisch tätig zu sein, eine Beschränkung, auf die auch die Worte c. XII, 11 ff. deuten. Denken wir uns diese Einschränkung als Bedingung dem obigen Satze hinzugefügt (und die Lücke gibt Raum für eine solche Ergänzung), so ist alles in bester Ordnung: der Weise wird nur öffentlich auftreten, wenn er es mit anständigen und willigen Menschen zu tun hat. So erklärt sich denn auch die unmittelbar folgende, durchaus berechtigte Einwendung Philodems: οὐκ εὐφυεῖς γοῦν οἱ πολλοὶ πρὸς πάσας μεθόδους πειθοῦς οὐδὲ πρόθυμοι.

Ähnlich steht es mit der zweiten wichtigen Stelle c. XXX Z. 11 ff. Es heißt dort: Er (der Physiker) könnte wohl behaupten, daß er dem Willen nach (αἱρέσει) die Fähigkeit habe (zur Politik); der Wille würde sich aber auf Fähigkeiten beziehen, soweit sie gut sind. Dann heißt es weiter: Πῶς οὖν μέλλει τὴν δύναμιν ἔχων τοῦ πολιτεύεσθαι καλῶς οὐχὶ καὶ βουλήσεσθαι; Es wäre nun möglich, daß diese Frage die Widerlegung Philodems einleitete. Wahrscheinlicher ist mir aber die Annahme Sudhaus', der sie noch Nausiphanes zuweist. Denn dazu paßt auch die Bemerkung Philodems in der nächsten Kolumne: es gezieme sich nicht (doch wohl die politische Tätigkeit) für einen, der eine Theorie der Ruhe aufstelle. An beiden bisher besprochenen Stellen finden wir also eine Aufforderung an den Weisen zu politischer Tätigkeit; aber an der ersten unter einer sehr vorsichtigen Einschränkung, an der zweiten in Form einer Frage, die anknüpft an die Erklärung, daß der Weise der αἵρεσις nach die Fähigkeit zu diesem Wirken besitzt. Und Philodem erklärt ausdrücklich weiter unten (XXXI, 12 ff.), daß jener große Schwierigkeit dabei finden werde, da er (durch seine Lehre) durchaus nicht zu öffentlichem

Auftreten (συγκατάβασις) und zum Wirken für das besondere Interesse des Vaterlandes gezwungen werde.

In c. XXXVI, 6 ff. ist die Herstellung zweifelhaft. Philodem hat auseinandergesetzt, daß der Weise sich auf seine individuelle Glückseligkeit zu beschränken habe. Dann fährt er nach Sudhaus fort: Καὶ κατὰ τοῦθ' ὁ ῥηθεὶς (nämlich Nausiphanes) καὶ ἀφυές τι μεθοδεύει, ὅτι ζητῶν, εἰ νομοθεσίας ἢ στρατηγίας ἢ πολιτικῆς οἰκονομίας ὁ σοφὸς ἀλλότριος, οὐδὲν εἶδέ πω τῶν σοφίας ἀγαθῶν . . . ἀλλὰ πᾶν ἡγησάμενος εἶναι τὸ τίμιον καὶ ἀξιόλογον ἐν ταῖς παρὰ τῶν πολλῶν δόξαις καὶ μνήμαις ἐπὶ πολιτικαῖς δινότησιν ἢ ταῖς κενῶς κομπουμέναις ἀρεταῖς καὶ καλοκἀγαθίαις ἐπὶ ταῦθ' ἡχέναι τὸν ἄριστον προείληφε συλλογισμόν. v. Arnim (S. 47) schreibt dafür Z. 6 E.—Z. 8 A.: ὡς ἀφυές τι[55]) ἀποδεικνύων ἀρετήν. Letztere Lesart lautet etwas positiver. Trotzdem läßt auch sie es zweifelhaft, ob Nausiphanes hier nur theoretische Beschäftigung mit diesen politischen Aufgaben gemeint hat oder auch praktische. Da indessen Philodem selbst, wie wir in einem früheren Abschnitte gesehen haben, den Weisen von der theoretischen Gesetzgebung nicht ausschloß, so muß seine Polemik wohl gegen eine Aufforderung zur praktisch-politischen Tätigkeit gerichtet sein. Das Lob der sogenannten Politiker und der alten Gesetzgebung c. XXXVII 1 ff. scheint auch dazu zu dienen, dem Weisen die politische Tätigkeit zu empfehlen. Dagegen wird diese c. 23, 1 ff. nicht dem Philosophen, sondern dem Redner als eine würdige ans Herz gelegt, und die Metrodorstelle c. 32. 8 ff. spricht nur von einer kritischen Tätigkeit des Physiologen gegenüber dem Politiker. Am deutlichsten kommt aber das Schwanken zum Ausdruck c. XLV, 12 ff., wenn ich die Stelle recht verstehe. Es war in den Metrodorstellen von dem Unterschiede der Politiker und Philosophen die Rede. Dann heißt es: ἅμα μὲν τῷ ζήλῳ τῶν τοιούτων (der Politiker) ταῦτα (die rednerischen Kunststücke) προσεποήθησαν (die Physiologen), ἅμα δ' ἐνίοτε οὔ φασιν εἶναι τούτους (die Philosophen) πολιτικούς, ὥστ' ἐπιθαυμάζειν τῆς ποίας ἕξιν τῷ φιλοσόφῳ φασὶν ὑπάρχειν πολιτικῆς. Damit stimmt denn auch c. 34: [τὸν φυσικὸν[56]) τὴν γ' ἕξιν ἔχειν τῆς τέχνης κατὰ τὸ εἰρη]μένον

[55]) v. Arnim liest χρῆμα für τι, dann würde aber die Zeile auf 24 Buchstaben anwachsen, während 21 die Höchstzahl ist.

[56]) Daß vom Physiker, nicht, wie Sudhaus ergänzt, vom Redner gehandelt wird, zeigt in der Fortsetzung unserer Stelle col. XLVII 3 ff.: πῶς οὐχὶ καὶ τὴν ῥητορικὴν τῷ φυσικῷ φήσομεν ἀκολουθεῖν.

φήσει τις, κἂν μηδέποτε ῥητορεύσῃ διὰ τὸ μὴ προσιέναι τοῖς κοινοῖς· Diese ganze Stelle hätte keinen Sinn, wenn nicht Nausiphanes voraussetzte, daß der Weise im allgemeinen nicht öffentlich auftrete.

Nach alledem scheint mir die Sache so zu liegen, daß Nausiphanes die Physiologie für die beste Schule der Rhetorik und auch für geeignet hält, politische Sachkunde zu verschaffen, eigene politische Tätigkeit aber unter gewissen Bedingungen zwar nicht für unwürdig des Weisen erklärt, sie jedoch auch nicht geradezu von ihm fordert. Er ist also weit entfernt, wie Sudhaus meint, in gemeinnütziger Tätigkeit das Ideal des Weisen zu sehen. Das würde, wie Philodem mit Recht hervorhebt, schlecht zu seinem ethischen Ideale des Quietismus stimmen. Wie kommt er aber dazu, auch nur in so vorischtiger Weise der Politik das Wort zu reden? Wie konnte er als Vertreter der Naturphilosophie für die Rhetorik eintreten und die schwer zu beweisende Behauptung aufzustellen, jene wäre der beste Weg zu dieser?

Des Rätsels Lösung gibt uns das Eingangskapitel von v. Arnims Dio. Er hat dort gezeigt, daß Nausiphanes zu den nachsokratischen Philosophen gehört, die nach dem damaligen Stande der Jugendbildung den Wettbewerb mit der Sophistik nicht anders aufnehmen zu können glaubten, als durch Eingliederung der Rhetorik in ihr System. So konnte er denn auch nicht umhin, im Widerspruche zu seiner Ethik die politische Tätigkeit, zu der er seine Schüler vorbereitete, für den Philosophen wenigstens nicht abzulehnen. Daß er mit diesem Zugeständnisse an die Zeitrichtung den gewünschten Erfolg gehabt hat, beweisen die Nachrichten von den zahlreichen Schülern, die er an sich zog. Dabei mochte er sich immerhin auf den Wert berufen, den sein Meister Demokrit dem εὖ λέγειν beilegte, und auch die Tatsache, daß auch dieser eine maßvolle Beteiligung am politischen Leben des Forschers nicht unwürdig erklärt hatte. Auch sein Lehrer Pyrrhon scheint sich der Sophistik nicht ganz entzogen zu haben. Denn Antigones von Karystos berichtet von ihm a. a. O.: ἔν τε ταῖς ζητήσεσιν ὑπ' οὐδενὸς κατεφρονεῖτο διὰ τὸ ἐξοδικῶς λέγειν καὶ πρὸς ἐρώτησιν, und unmittelbar darauf heißt es: ὅθεν καὶ Ναυσιφάνην ἤδη νεάνισκον ὄντα θηραθῆναι. So sagt dieser denn auch ganz in Übereinstimmung mit dem, was oben an seinem Lehrer gelobt wurde, bei Philodem c. XLIII, 1 ff.: ὁ γὰρ μακρῷ λόγῳ καί συνειρομένῳ καλῶς χρώμενος ἄριστα χρήσεται καὶ τῷ διὰ ἐρωτήσεως καλουμένῳ καὶ ὁ τούτῳ κἀκείνῳ·

Aus dieser Hinneigung des Nausiphanes zur Sophistik erklärt sich zur Genüge die Gegnerschaft des Epikurs gegen ihn, mögen nun die Schmähungen, die er gegen ihn vorgebracht haben soll, und die in dem Vorwurf der καύχησις σοφιστική gipfeln, echt sein oder nicht. Wie v. Arnim ausführt, eignete sich Epikur die reinliche Scheidung zwischen Sophistik und Philosophie an, die Plato und Aristoteles vollzogen hatten. Die Rhetorik erschien ihm, wie wir wissen, für den Philosophen ohne Wert und die praktische politische Tätigkeit für diesen ungeeignet, weil sie die erstrebte Seelenruhe störe und spezielle Kenntnisse erfordere, die der Philosoph, der aufs allgemeine gehe, sich als solcher nicht erwerben könne. Mit Recht verwarf er daher die widerspruchsvolle Vermengung beider Gebiete durch Nausiphanes.

Darin scheint mir allerdings v. Arnim zu irren, daß er meint (S. 63), Nausiphanes begründe „die πολιτικὴ δύναμις nicht auf ethisch-politische Wissenschaft, sondern auf das formale Können in Rede und Gesprächsführung", und „eine politische Wissenschaft scheine es für ihn nicht zu geben". Er selbst hat ja vortrefflich gezeigt, wie nach Nausiphanes der Politiker den einzelnen Fall auf das συγγενικὸν τέλος zurückführen und so den Begriff des Nützlichen seinen Hörern klar machen soll. Und Philodem berichtet uns ausdrücklich (c. XXV, 12 ff.), daß nach Nausiphanes ἀπὸ φυσιολογίας ἔστι τὴν πολιτικὴν ἐμπειρίαν καὶ τὴν δεινότητα παραγίνεσθαι, εἴπερ ὁμοίως προσλάβοι, λέγει, τὴν τῶν πολιτικῶν π ρ α γ μ ά τ ω ν ἐμπειρίαν καὶ τοῦ πλήθους καταμάθοι τοὺς ἐθισμοὺς ὡς καὶ τὴν φυσιολογίαν ὁ φυσικός.

Inwieweit er allerdings die politische Theorie ausgestaltet hat, geht aus den wenigen Andeutungen, die uns Philodem bringt, nicht hervor. Doch genügen auch diese — und das ist für unseren Zweck ja die Hauptsache —, um seine weitgehende Übereinstimmung in dieser Hinsicht mit Demokrit und Epikur zu beweisen. So die Gleichsetzung der δίκαια und der συμφέροντα ἐν ταῖς κοιναῖς συνόδοις (c. XXIV, 3 ff.): vgl. Epikur κυρ. δοξ. 36: τὸ δίκαιον . . . συμφέρον . . . τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ. So die (allerdings hier auf die Rede bezogene) Entgegensetzung (c. 18,11 ff.) des πλάσμα κενόν und des νόμος einerseits, der φύσις τῶν πραγμάτων und der συνήθεια andererseits, entsprechend der Unterscheidung der νομισθέντα und φύσει δίκαια bei Epikur (s. o. S. 298 f.). Auch der Begriff der συνήθεια ist der epikureischen πρόληψις nicht fremd, und wenn auch Nausiphanes infolge seiner sophistischen Vorgänger nach c. 22 den Mei-

nungen der Menge viel weiter entgegengekommen[57]) zu sein scheint als sein Schüler, so liegt doch auch diesem, wie uns besonders die erhaltene Schrift des Polystratos zeigt, eine grundsätzliche Verachtung der Volksanschauungen durchaus fern. Endlich findet sich die Schätzung der Politiker und der alten Gesetzgebungen, die wir für Nausiphanes c. XXXVII, 1 ff. bezeugt finden, trotz des Widerspruches Philodems bei Epikur und Philodem selbst wieder (vgl. oben S. 329), wie ja auch Demokrit (Diels frg. 156) die Staatskunst von Männern wie Parmenides, Melissos u. a. zu lernen empfiehlt.

So darf man wohl annehmen, daß Epikur auch als politischer Denker aus der demokriteischen Schule hervorgegangen ist. Daneben machen sich, wie ich verschiedentlich angedeutet habe, peripatische Einflüsse geltend, die auch auf anderen Gebieten, da, wo er von Demokrit abweicht, zu merken sind. Allerdings einen Vernunftstaat zu bauen, wie es Plato getan und Aristoteles vergeblich versucht hat, dazu gaben Epikur weder die Mängel noch die Vorzüge seines Systems einen Anlaß.

Ich habe es S. 300 dahingestellt gelassen, ob Epikur, indem er das Recht zu strafen auf die Willensfreiheit gründet, eine Vergeltungstheorie im Auge habe. Eine solche läßt sich bei ihrem sittlichen Gepräge mit dem Nützlichkeitsstandpunkte des Philosophen kaum vereinigen. Von juristischer Seite werde ich nun darauf aufmerksam gemacht, daß der Indeterminismus nicht notwendig mit dem Vergeltungsgedanken verknüpft ist. In der Tat ist auch die Abschreckung bei streng fatalistischer Bestimmtheit des Willens unwirksam. Da nun die Forderung der Willensfreiheit bei Epikur stets mit der Bekämpfung des Fatalismus eng verbunden erscheint, so braucht man, um jene zu verstehen, den Vergeltungsgedanken, der Epikur sonst durchaus fremd ist, nicht heranzuziehen.

Im vorigen Hefte ist zu lesen:

S. 298 Z. 8: des „vorhergehenden“ (nicht des „folgenden“).
S. 309 Z. 13 v. u.: „Antigonos“ (nicht Antigonas).
S. 320 Z. 12 v. u.: „(vgl. oben S. 294)“.
S. 328 [43]: „τἀκόλουθα“ = Sudh. II. 31, 1 (durch συνεωρακώς gefordert).
S. 336 Z. 20 ist „nicht“ hinter „Standpunkt“ zu tilgen.

---

[57]) Auch sein Lehrer Pyrrhon empfiehlt der συνήθεια und den ἔθεσι zu folgen. (Zeller a. a. O. S. 506).

XVI.

A Recent View of Matter and Form in Aristotle.

By

Dr. Isaac Husik, University of Pennsylvania, Philadelphia.

A book has appeared recently in German, entitled: „Geschichte der jüdischen Philosophie, nach Problemen dargestellt," by Dr. David Neumark. The book is pretentious in its scope and aim. I have written a general review of it elsewhere (Jewish Exponent, Philadelphia, Pa., U. S. A., May 8, 1908). Here my object is to analyze the author's views and interpretations of those passages in Aristotle's writings, which deal with the questions of matter and form, and the process of Becoming in nature.

Apart from the importance in general of a proper understanding of Aristotelianism for a treatment of Mediaeval Philosophy, Jewish, as well as Christian and Mohammedan, Dr. Neumark feels especially called upon to devote a rather lengthy chapter to Aristotle in this first of a five volume series. In the first place, he has original views to express in the interpretation of Aristotle, and, in the second place, he draws therefrom other views, also original, on the meaning and place of Maimonides in Jewish Philosophy, and at the same time derives a convenient scheme for classifying the other Jewish Philosophers of whom he treats.

Aristotelians will probably not go to Dr. Neumark's book for information on Aristotle, and students who are interested in Jewish Philosophy, are, as a rule, not Aristotelians, and not in a position to read Dr. Neumark critically in that particular chapter. I venture to think, therefore, that in presenting Dr. Neumark's views in this place[1]),

[1]) This paper was prepared for, and read in part before the historical section of the third International Congress of Philosophy, held at Heidelberg September 1908. Cf. Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie, Heidelberg, 1909. pp. 227—232.

I am performing a double service. Aristotelians will have become aware of divergent views expressed confidently outside of their special coterie; and the students of Jewish philosophy who are not especially interested in Aristotle will be given the grain of salt to help them steer through the chapter in question with safety. I may indicate at the outset that the present paper is intended really as a warning to non-Aristotelian readers of Dr. Neumark. For, I am of the opinion, that Dr. Neumark's interpretation is quite untenable as a whole, and in its parts; that it is an attempt to impose upon Aristotle a scheme from without, and that this attempt is supported and carried out by means of misinterpretations and mistranslations, some of which amount simply to blunders.

To come to the point, Dr. Neumark's argument, in brief, is as follows:

1. Aristotle's treatment and solution of the problems of matter and form, the process of "Becoming", and the Definition, are different in the Physical writings and in the Metaphysics.

2. In the Physics Aristotle does not suggest the idea of a formless ὕλη; the furthest he goes in his analysis is the μεταξύ, a primitive compound of the simplest form and the simplest matter.

3. His discussion of the process of Becoming begins, (or ends, according to the point of view) in the Physics, with this "Metaxu". "Why does not the Metaxu remain in its undifferentiated state, why does it keep on changing, up to the highest forms in nature?" This is the question in the Physics.

4. The answer to this question is, in the Physics, that in addition to matter (the unchangeable), and the various forms which it successively assumes, there is a third principle, special, or individual στέρησις, pertaining to matter, in virtue of which the latter at every stage thirsts for the next higher form. This "special steresis" is the motive principle of Becoming.

5. This primitive compound, the Metaxu, is a double (matter and form), but is at the same time a unit. If it were not one in any sense, but consisted of two separate principles, then the infinite number of special forms which the special matters assume would give rise to an infinite number of principles, and knowledge would be impossible. If, on the other hand, the Metaxu were a pure "one", the "many" would have no existence, and there would be no Beco-

ming. To save the possibility of knowing, and also the possibility of Becoming, Aristotle shows that the Metaxu is two, and also one.

6. Matter does not enter into the definition, which contains the form only. Hence there must be another definition of matter, and every definition consists of two definitions, one of form, the other of matter.

7. All this is true of the Physics, in which the idea of form has only logical value. In reality the form is inseparable from the matter, and the matter is inseparable from the form. The natural scientist is interested primarily in matter and the phenomena of matter. In the Metaphysics it is all different.

8. Here Aristotle is interested in establishing a real hierarchy of separable forms.

9. By saying that form is separable (χωριστόν), Aristotle gives greater independence to pure matter as a separate principle. He no longer stops at the μεταξύ. He goes beyond it to the original principles, form and matter, as separate, and asks the question, "Why do they unite, why do they not remain separate?"

10. Here "special steresis" is no solution.

For special steresis is the craving tor the next higher form on the part of matter already determined by some form, but the essence of pure ὕλη is that it can take one form as well as another.

11. The solution is in the Metaphysics different. Form is the principle of Becoming. Form is that which brings into actuality matter, which has only potential existence. Matter has a general desire for forms in order from the lowest to the highest. General Steresis takes the place of special steresis.

12. Matter is potentially that which form is actually, and they are both one from two different aspects.

13. Hence instead of saying that matter never enters the definition, and that every definition consists of two definitions, one of form, and one of matter, Aristotle says in the Metaphysics that there are two kinds of definition, one of the form alone, the other of the form in the matter. This really means that a thing may be defined in two different ways, in actu, and in potentia. The two definitions are really the same.

To this I would answer by denying that there is any essential difference in the treatment or solution of the problems in question

in the two treatises of Aristotle. The idea of a formless ὕλη is clearly stated in the Physics, I. 7., p. 191 a 8—12. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.

The μεταξύ is almost entirely an invention of Dr. Neumark. Aristotle uses the term once in this connection at the very beginning of the discussion. After giving his arguments against the ἐναντία as ἀρχαί (I, 6) or rather for the insufficiency of the ἐναντία alone as ἀρχαί, he (ib., 189 a 34 sq.) concludes, that to answer the objections, we must have a third something. This third something had better not be one of the elements, such as water, fire, air or earth, for these are already possessed of the contrary qualities. Our underlying something should rather be something intermediate (μεταξύ), neither one element nor the other, i. e., something free from the contraries.

This is the only place in the discussion where Aristotle uses the term μεταξύ, before he has made an analysis of what is involved in γένεσις, and before he has spoken of matter and form. The term is not technical, is not precise, and is used here merely to indicate absence of contraries. To raise it to the importance of a leading idea, and to define it as Dr. Neumark does is absolutely unwarranted and misleading.

Aristotle is not at all interested here in telling us why things change, or why any compound, primitive or otherwise, replaces one form for another. If he were asked this question, he would probably say it is due to the αἴτιον ὅθεν ἡ κίνησις, which may or may not be the same as the formal cause. But that is not the question here. Aristotle is engaged in proving not why there is change, but that there is, and how there is change. He analyzes the concept of γένεσις, and finds that there are three elements involved, a substratum, or an underlying element which remains the same, and two contrary qualities. Of the latter, one is the form which the matter is going to assume as a result of the process of Becoming, and the other is the opposite quality, which the matter had at the beginning of the process. This latter may be more or less positive itself, black as opposed to white, cold as opposed to hot, or it may be purely negative, the mere absence of the new form, hence called στέρησις. This, as being a μὴ ὄν καθ' αὑτό, and pertaining to matter κατὰ συμβεβηκός, can be said to be an

element in Becoming only κατὰ συμβεβηκός, and may be dispensed with. There are, therefore, really two elements in Becoming, matter and form (ch. 7). Aristotle says nothing of a "special steresis", and does not intimate that this steresis, special or otherwise, is the motive principle in Becoming. How can that be a motive principle, which Aristotle calls in the sequel (ch. 9, p. 192 a 3—6) οὐκ ὂν καθ' αὑτήν, and οὐδαμῶς οὐσία?

As the μεταξύ is altogether a product of Dr. Neumark's imagination, it needs no proof that Aristotle nowhere discusses whether it is one, or two, or both together. The entire discussion in Dr. Neumark's book, page 310 sq. is irrelevant, and based on a misapprehension, as will appear later.

That in the Physics Aristotle maintained that every definition consists of two definitions, one of form, and one of matter, whereas in the Metaphysics he believes there are two kinds of definition, one of form alone, the other of the form in the matter, is a statement unwarranted by the facts. For, on the one hand, we find (De Caelo I, 9, p. 278 a 23—5, a physical work) ἕτερον εἶναι τὸν λόγον τὸν ἄνευ τῆς ὕλης καὶ τὸν ἐν τῇ ὕλῃ τῆς μορφῆς, and on the other we find in the Metaphysics (H, 2, p. 1043 a 14), also in De Anima (I, 1, p. 403 a 29—b 16), that there may be three kinds of definition. One may define by giving the matter alone, or the form alone, or both in one.

That the natural scientist is interested primarily in matter and the phenomena of matter is not precisely what Aristotle says. He says, Met. V, I, p. 1025 b 27—8, that Physics deals with τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον . . . οὐ χωριστὴν μόνον. Both Physics and Metaphysics deal with οὐσία, and with the ὄν. The difference is that Metaphysics deals with τὸ ὂν ᾗ ὄν and with οὐσία κατὰ τὸν λόγον as χωριστή, i. e., it treats of it per se, whereas Physics treats of the same things as connected with matter, and as possessing motion.

Neither does Aristotle say in the Metaphysics that form is separable. The only thing that is χωριστὸν ἁπλῶς is τὸ ἐκ τούτων, the concrete; the form is χωριστὸν λόγῳ (Met. H, I, p. 1042 a 29).

Aristotle is no more interested in the Metaphysics than he is in the Physics, to tell us why a particular matter and a particular form unite. He says briefly there is no other cause except the efficient (τὸ ποιῆσαν, H, 6, p. 1045 a 30—1). The question is what makes the

combination of the two one, and the answer is they are one, because that is the meaning of matter and form respectively (τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ, ib. 33) that one is potentially what the other is actually, i. e., that form means nothing except as that which defines matter; and similarly matter means nothing except as that which is limited by form. That form is the principle of Becoming Aristotle does not say. It is true the Physics does not develop at length the distinction between matter and form as δύναμις and ἐνέργεια, but it mentions it (Phys. I, 8, p. 191 b 27—29) and does not intimate that it is a point of view peculiar to the Metaphysics, and carries other differences in doctrine with it.

At this point, it will be necessary to point out in what way, and by what methods, Dr. Neumark derives his ideas from Aristotle. The answer to this question in general is, that he has felt free to ignore or oppose all the best interpreters of Aristotle, ancient and modern, though by so doing he was left without a guide, except his own ideas of what Aristotle ought to say. For the text of Aristotle does not seem to guide him. The translations are sometimes singular in the extreme.

Thus, having raised his notion of the μεταξύ to a leading idea in the discussion, and the "special steresis" to the principal place as the motive principle in Becoming, both of which seem purely arbitrary, he is influenced by these ideas in his interpretation of the text. Every time Aristotle uses ὑποκείμενον, ὑποκειμένη φύσις, or ὕλη, Neumark substitutes mentally his μεταξύ. Accordingly he understands the meaning of page 190 b 24 sq. as follows:

Aristotle, he thinks, is troubled by the fact that the ancients denied the existence of the many. If so there is no Becoming. He proceeds therefore to prove that the concrete thing (das Einzelding) is really two. Hence he says, ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον, which N. translates (p. 301) „der Mensch und das Gold (als Unterliegendes des gebildeten Menschen, beziehungsweise des goldenen Geräts), wie der Stoff überhaupt, ist (schon an sich, abgesehen von dem, was aus ihm geworden ist) zählbar (somit: eins), [1]) das bestimmte (aus diesem Stoffe gewordene). Dieses aber ist in noch höherem Maße zählbar

---

[1]) The spacing is mine.

(als das Unterliegende für sich allein, denn es ist hier etwas Auszeichnendes hinzugekommen, es sind also zwei Dinge da)".

But, continues N. (p. 309 sq.), if we have thus proved the existence of the many by proving that the concrete thing is double, the infinite number of special forms which the ὕλη assumes gives rise to an infinite number of principles, and knowledge becomes impossible. Aristotle therefore in the sequel proves that the μεταξύ is after all one. Thus, p. 191 a 7 sq., ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ᾗ ὁ λόγος.

This N. translates (p. 301): Die unterliegende Natur (die Urhyle) aber kann durch einen Analogieschluß erfaßt werden, denn wie [1]) b e i der Statue das Erz, b e i der Sänfte das Holz, wie überhaupt der Stoff und das Ungestaltete b e i irgend einem der Gestalt habenden Dinge früher war, vor der Annahme der Gestalt, s o v e r h ä l t e s s i c h a u c h i n b e z u g a u f d a s W a s (οὐσία), s o w o h l a l s e i n D i e s e s , w i e a l s d a s S e i e n d e (schlechthin aufgefaßt). Diese (die unterliegende Natur) ist also e i n Anfang, sie ist aber nicht so e i n e und nicht so eine E i n s , wie ein Dieses, s o n d e r n e i n e a l s d e r B e g r i f f (i n d e r D e f i n i t i o n).

Aristotle has thus proved that the μεταξύ while being composed of matter and form is after all one, and thus the possibility of knowledge is also saved. The whole discussion here turns, according to N., on the question of the principle of individuation (p. 310 ff.)

All this seems beside the point. Aristotle is not trying to prove that the concrete thing consists of two, and is yet one. There is no such play between one and two, even faintly suggested. The question of the possibility of Becoming, and the consequent possibility of the existence of the many is not touched on till next chapter. That the ancients denied the many irrespective of the question of Becoming Aristotle does not say. In chapter 8, he says distinctly that from denying, on logical grounds, the possibility of Becoming, they were led to exaggerate the consequences and jumped to the conclusion that

---

[1]) The spacing is mine.

there was no such thing as the many, and that there was only Being alone. He refutes their argument against Becoming, and thus the existence of the many is secured. But all this takes place in the eighth chapter subsequent to the chapter we are now discussing. Here Aristotle is still engaged in discovering and establishing the ἀρχαί and their number. In chapter 8 he operates with the ἀρχαί thus discovered, and refutes the arguments against Becoming.

This is the error in general of N's point of view. In detail he makes a number of blunders in interpretation, linguistic as well as logical, to gain his point. To begin with, the evidently corrupt passage 190 b 25 καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή, etc., which was emended by Bonitz, Arist. Studien I, p. 57 sq., is grist to N's mill. He makes it mean what he pleases, namely, that matter alone counts at least one; that a τόδε τι, a concrete thing therefore, is subject to being counted in a still higher degree, and hence is two. To do this, he translates τόδε γάρ τι μᾶλλον in an impossible manner, „das bestimmte Dieses aber ist in noch höherem Maße zählbar" (p. 301). It surely must be a predicate of ὕλη. τόδε τι cannot here be a new definite subject.

Having proved that the concrete consists of two, thus establishing the many against the ancients, Aristotle, according to N., now has to prove that this duality notwithstanding, the concrete is after all one. For if the concrete is two, N. can prove (p. 309) that it is infinite, and there would then be no possibility of knowledge. In the sequel therefore, 191 a 7, ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις, etc., Aristotle is made to argue for the unity of the concrete. And here again N's translation is most inaccurate. κατ' ἀναλογιαν means to him "hypo-, thetically" (p. 312 note). The ἀναλογία itself, ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα, etc., is designed, according to N., to show that the primitive ὕλη, the μεταξύ, has a simple form inseparable from it in natural objects, just as bronze in a statue, an artificial object, is not pure matter but has already a form, though not the higher form of statue, which it is to get. This Metaxu, however, is after all a unit, though not one in the sense in which any concrete thing in actual nature is one, for the latter is by definition two, whereas this is by definition one. So N.

The errors are here manifold. In the first place, Aristotle is interested only incidentally in the question of the unity or non-unity of the ὕλη or the τόδε τι in this place. The sequence of thought is rather

this. Having established the ἀρχαί as being three, if we include στέρησις, he now wishes to give us an idea of what one of these, namely matter, or the ὑποκείμενον, is. For it is no doubt the most difficult to grasp. All we have been told so far is, that it is the underlying thing (ὑποκείμενον) which persists (ὑπομένει) through change. In illustration we had such materials as brass, wood, stone, etc., as examples, but these are only relatively ὕλη, in themselves they are concrete actual things, τόδε τι. As he cannot give us an example of pure ὕλη in nature, there being no such, he gives us a method of ariving at it in thought, by means of a proportion:

brass: statue
wood: bed   :: matter: οὐσία, τόδε τι, ὄν.
unformed: formed

There is no indication or suggestion that matter is like brass or wood. The equality is not between the antecedents in the proportion, but between the ratios. As brass is that in relation to the statue which is not yet statue, but which may become such, so is matter in relation to ὄν or οὐσία, that which is not yet ὄν, or οὐσία, or τόδε τι, but which may become such. N. did not seem to understand that ἀναλογία means proportion, and translates the whole in an impossible way as we have seen above. For πρὸς does not mean „bei", but „zu". The underlined words in N's translation quoted above ignore the word αὕτη, and destroy the ἀναλογία. They make the ὑποκειμένη φύσις identical with οὐσία, and call it a τόδε τι neither of which is Aristotle's meaning. The translation should read, „denn wie zur Statue das Erz, zur Sänfte das Holz, wie überhaupt der Stoff . . . . . zu irgend einem . . . . . . so verhält sich diese (die unterliegende Natur) zu dem Was, zu dem Dieses und zu dem Seienden". The ὕλη is not called οὐσία, nor τόδε τι, nor ὄν, it stands in a certain relation to these.

Having shown us how to get a glimpse of the nature of matter, Aristotle repeats that this is one ἀρχή, that that by which the definition is constituted is another, μία δὲ ᾗ ὁ λόγος, and that στέρησις is a third. Incidentally the word μία, which means here one of three, suggested to Aristotle the other sense of one, namely a unity, which pertains properly only to a concrete, hence he qualifies it by saying οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι, meaning that the τόδε τι, is a proper "one", whereas matter is not. The phrase μία δὲ ᾗ ὁ λόγος is no doubt difficult (cf. Bonitz, Arist. Studien, I, p. 9 sq., and Sim-

plicius a d l o c.), but there is no question that in it is contained a reference to the formal ἀρχή. Surely the words ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ which follow, as well as the connection in general, make it clear. But all this is no evidence to N., who goes his own way over hill and dale without let or hindrance. Having made Aristotle say a most extraordinary thing, that ὕλη is a τόδε τι on the one hand, i. e. (according to N.) a duality, and on the other hand that it is one according to definition, μία δὲ ᾗ ὁ λόγῳ(!), N. is himself surprised at the contradiction thus elaborated. Nothing daunted, however, he elaborates a reconciliation, pp. 313 sq., into which we need not enter, but there is another flat contradiction in which Aristotle is involved by N's interpretation, which he did not notice. For, whereas Aristotle is made to say here that the μεταξύ is by definition, λόγῳ, one, he says distinctly, 190 a 15, about this same μεταξύ, adopting N's interpretation, that it is εἴδει, or λόγῳ, not one, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν. τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν.

As to στέρησις, N. naturally wonders that Aristotle should call that which he (N.) regards as the motive of Becoming, a μὴ ὄν, and his explanation is highly amusing. These are his words (p. 307): „Gleichwohl trägt er kein Bedenken, die Steresis hier, gegen das Ende der Ableitung, das N i c h t s e i n zu nennen, aber n u r e i n N i c h t - s e i n a n s i c h (καθ' αὑτὸ μὴ ὄν).

„Nur ein Nichtsein an sich" sounds rather singular, especially in view of Aristotle's words, 192 a 3—6, ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τό μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς. A „Nichtsein an sich" is the most absolute kind of a „Nichtsein", and is contrasted with that of ὕλη, which is more real, and is „nur ein Nichtsein κατὰ συμβεβηκός".

That Aristotle says in the Physics every definition consists of two definitions, N. seems to infer, as would appear on page 299 of his book, from Aristotle's words, 190 a 15, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἓν ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν, τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν· οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι. But all that Aristotle here says is that the relative matter, or ὑποκείμενον, in each instance, may be thought of under two aspects, and while concretely one, man, for example, it corresponds to two different notions when we think of it

as a principle of the resulting thing at the end of the process. When we say, "man becomes μουσικός", we may be thinking of that element which enters permanently into the combination of ἄνθρωπος μουσικός, or of the part which disappears, the στέρησις, ἄμουσος. What, pray, has this to do with the unity or duality of definition?

That the natural scientist is primarily interested in matter, N. reads into Aristotle by means of a misinterpretation of a phrase in the Metaphysics, E, 1, p. 1025 b 27—8, θεωρητική περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, οὐ χωριστὴν μόνον. N. translates as follows: (p. 320). Sie betrifft eben nur solche Dinge, welche sich bewegen können (wozu der Stoff mit seiner Geteiltheit gehört), das Wahrhaft-Seiende aber [1]) m e i s t n u r d e m B e g r i f f e n a c h , aber nicht als ein getrennt Seiendes." The emphasis is in every instance wrong. When Aristotle says: περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, he is not thinking of matter, but rather of n a t u r a l things, which have a principle of motion in themselves, as distinguished from a r t i f i c i a l things, which, in so far as they are artificial, have no such principle (cf. Physics 2, 1 p. 193 a 36—b 5). οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον N. mistranslates, and gets wrong emphasis by the word „nur". οὐσία κατὰ τὸν λόγον is the real οὐσία, that which is grasped by the λόγος, the definition. οὐσία κατὰ τὸν λόγον here is the same as τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, Physics 2, 1, 193 a 31; also Metaphysics Z, 10, 1035 b 15. ἡ τῶν ζῴων ψυχή . . . ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι .... The qualification is found not in κατὰ τὸν λόγον, but in οὐ χωριστὴν μόνον.

Aristotle again is made to say that the form is χωριστὸν ἁπλῶς by a mistranslation of Met. 1042 a 30, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι καὶ χωριστὸν ἁπλῶς. N. translates (p. 349): Die dritte Substanz ist das aus beiden (das heißt, aus dem) welchem allein das Entstehen und Vergehen zukommt (dem Stoffe), und (aus dem, das) Schlechthin (nicht nur im Gedanken) abtrennbar ist. It will be seen that N. makes unnecessary interpolations to make Aristotle say the opposite of what he wants to say, though in so doing Aristotle is made to contradict himself. The text as it is is quite clear, and in consonance with what Aristotle said before. Nei-

[1]) The spacing is mine.

ther the form nor the matter is subject to γένεσις or φθορά, only the σύνολον (τὸ ἐκ τούτων). The λόγος and μορφή is χωριστόν only λόγῳ. N., by supplying impossible ellipses, makes Aristotle say that matter is subject to γένεσις and φθορά, a flat contradiction of Z, ch. 8., and also that form is χωριστὸν ἁπλῶς, when he has just said that it is χωριστὸν λόγῳ only.

In ch. 5 of H, N. sees the solution of the problem of Becoming in the Metaphysics. In it he finds Aristotle teaching that there is no such thing as φθορά, really speaking, or change παρὰ φύσιν; that apparent destruction is only a way to further Becoming in a positive direction. For the changes in nature are in the form of a cycle or circle, in which φθορά is only a transition to the next step in the higher form. Matter therefore strives to go through all the gamut of forms from the lowest to the highest, and any interruption in its process, or even regress, is only a roundabout way of further advance. Hence, no special steresis is needed, general steresis takes its place, and the form is the real principle of Becoming. Accordingly he translates ch. 5 as follows: (357 sq.) „Wie verhält sich die Hyle des Einzeldings zu den Gegensatzpaaren? . . . . . Wenn der Körper dem Vermögen nach gesund ist, die Krankheit aber der Gegensatz der Gesundheit ist, ist da der Körper Beides dem Vermögen nach? (Ist der Körper, ähnlich wie die Urhyle, gegen die Gegensätze indifferent, ohne jede Prädisposition für den einen oder den anderen? . . . . . .) Und das Wasser, ist es sowohl Wein, als auch Essig dem Vermögen nach? Oder ist das so aufzufassen, daß der Wasserstoff dem Haben und der (positiven) Form nach Wein dem Vermögen nach, der Beraubung und dem seiner Natur entgegengesetzten Verderben nach Essig dem Vermögen nach ist?

[1]) D a s, w i l l A r i s t o t e l e s s a g e n, s c h e i n t a u f d e m S t a n d p u n k t d e r M e t a p h y s i k e i n e g a n z a b s u r d e A n n a h m e z u s e i n . . . . . In der Metaphysik . . . . . bietet das Werden in negativer Richtung eine nicht geringe Schwierigkeit . . . . .

Warum soll ich den Wein nicht als Hyle des Essigs, als Essig dem Vermögen nach, auffassen können? Wird doch aus dem Wein tatsächlich Essig. Ebenso, warum soll ich das Lebende nicht als das

[1]) The spacing is mine.

dem Vermögen nach Tote auffassen können? Wird doch aus dem Lebenden tatsächlich das Tote. Das Werden in der Natur spricht sonach für die Annahme der Indifferenz der Urhyle und aller Naturstoffe gegen die Naturformen, somit gegen eine reale Ordnung in einem Reiche der Formen, gegen das Grundprinzip der Metaphysik.[1] Allein (diese Aporie ist) nicht (stichhaltig), vielmehr ist das Vergehen überhaupt nur nebenher, im uneigentlichen Sinne, zu verstehen (κατὰ συμβεβηκός). Die Hyle des Lebenden ist in der Tat dem Verderben nach das Vermögen und die Hyle des Toten, ebenso das Wasser dem Verderben nach Hyle und Vermögen des Essigs[1] (aber das bedeutet nichts Widernatürliches im eigentlichen Sinne des Wortes), denn sie (das Tote und der Essig) werden aus jenen (dem Lebenden und dem Wasser)[2] wie die Nacht aus dem Tage (um sich dann wieder in den Tag zu verwandeln) . . . . .[1] Das Werden stellt demnach einen Kreislauf dar, wie das Werden von Tag und Nacht auseinander.

All this seems a misapprehension of the meaning of Aristotle in this chapter. Chapter 5 does not discuss the significance of φθορά in the economy of nature, and Aristotle does not say that φθορά or παρὰ φύσιν has no meaning therein.

To the question whether σῶμα is δυνάμει both ὑγιεινόν and νοσῶδες, whether ὕδωρ is δυνάμει both οἶνος and ὄξος, the answer is that they are, but in different senses. Positively, and in so far as they tend to perfection, they are ὕλη or δύναμις of ὑγιεινόν, οἶνος. Negatively, and in so far as they tend to dissolution, which Aristotle calls an anti-natural process, they can be said to be ὕλη, and δύναμις of νοσῶδες and ὄξος. This is Aristotle's view. The particle ἤ introduces Aristotle's answer to the question, as everybody knows.

Next comes another question. Why can we not say that οἶνος is δυνάμει ὄξος, and that ζῶν is δυνάμει νεκρός? Wine does actually become vinegar, and the living does become dead. The answer to this is, we do not say so, because wine becomes vinegar only per accidens (αἱ φθοραὶ κατὰ συμβεβηκός). It is not the wine that becomes

---

[1]) The spacing is mine.

[2]) The spacing is Neumark's.

vinegar, but the ὕλη of the wine, namely water. The wine becomes vinegar only so far as συμβέβηκε τῷ οἴνῳ ὕλην τὸ ὕδωρ ἔχειν. Similarly the living becomes dead κατὰ συμβεβηκός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ζῶντι ὕλην ἔχειν, ἣ νεκρὸν γίγνεται. The γένεσις or φθορά in this case is κατὰ συμβεβηκός, just as when we say night comes from day. That does not mean that the day as such becomes night. No, day does not change into night. Day disappears and night appears, and one follows the other, but one is not the ὕλη of the other. This is evidently the meaning of the passage, and there is no suggestion of the cycle in nature, nor does Aristotle say that all φθορά is κατὰ συμβεβηκός, and surely that does not mean that φθορά is a loose term which really has no existence in nature.

Aristotle then adds, the proof that it is not wine which καθ' αὑτό changes into vinegar, but the ὕλη of the wine, is that when vinegar is to be made into wine it must pass through the intermediate state of water. N. does not see that Aristotle does admit that water is δυνάμει vinegar and ὕλη of it, though there is φθορά here also. The negative answer, ἢ οὔ, applies to the wine only, and simply because there the φθορά of wine into vinegar is κατὰ συμβεβηκός and not καθ' αὑτό. (Cf. Phys. V, 1).

N. supports his idea that in the Metaphysics form is the principle of Becoming by translating p. 1045 a 31, τὸ ποιῆσαν, „Prinzip des Werdens" (364), by which N. means form. In fact it means the efficient cause, as can be seen from b 22, πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν.

Besides the passages discussed so far, in which N's theory led him to interpretations with which one cannot agree, there are other examples where he went astray without any assignable motive.

Page 297: „Die Gegensätze können einander nicht erzeugen. Wie soll denn zum Beispiel die Dichtigkeit die Dünnheit erzeugen oder umgekehrt?"

The text, 189 a 22, reads: ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν ἢ αὕτη τὴν πυκνότητα; ποιεῖν τι means not „erzeugen" but to make into something, or to make something of, „bearbeiten" as Hertling[1]) has it, page 10. „Erzeugen" does not suit the argument, which is that two principles

[1]) Geo. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn, 1871.

alone are not sufficient to explain Becoming, because one opposite cannot by acting upon the other produce anything. It is not here a question of one producing the other, for in that case, there would be only one principle and not two, as is assumed in the argument. Besides, the sequel makes the matter clear, ib. 24, οὐ γὰρ ἡ φιλία τὸ νεῖκος συνάγει καὶ ποιεῖ τι ἐξ αὐτοῦ.

ib. „Wie soll nun aus zwei Nicht-Trägern (eines ein) Träger werden?" The text is πῶς οὖν ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσία ἂν εἴη; which means, in view of what precedes, how can the actual οὐσίαι come from the ἐναντία as principles, if the latter have been shown not to be οὐσίαι? There is no question of two and one.

The next line, „oder wie soll das, was nicht Träger ist, früher sein als der Träger?" is correctly translated but peculiarly interpreted in the bracketed lines which follow. The point is merely that if the ἐναντία are to be principles, and yet not οὐσίαι, it would follow that that which is not οὐσία, viz., the ἐναντία, precedes οὐσία, namely, the concrete οὐσίαι which we know in the world. It is the ἐναντία (both together), which are compared with the natural substances, and not the ἐναντία with each other, as N. makes it.

Page 299, „daraus erklärt sich auch, etc." N. takes an exception (what Aristotle styles an exception, 190a 24) as an illustration, and naturally misses the point. Aristotle nowhere (as far as I can find) gives a reson why we cannot say, "the brass becomes statue". He does give a reason why we do not call the statue "brass", but "brazen". The reason is that in those things where the στέρησις is ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος (1033 a 14) the ὕλη is not taken ἁπλῶς (ib. 21), i. e., in this case, as ὑπομένον, but in a modified sense as μεταβάλλον. In other words, it comprehends the στέρησις. When we say, "out of brass there arises a statue", we mean, "out of unformed brass there arises statue, or formed brass". Now just as in the regular cases of ἐξ οὗ γίγνεται, for example, ἐκ κάμνοντος γίγνεται ὑγιής, we do not call the ὑγιής, κάμνων, so here we do not call the statue, brass, but brazen.

This too, namely, that in these cases the ὑποκείμενον is understood as comprehending στέρησις, or taking the place of στέρησις, is the explanation why we say "out of brass becomes statue", just as we say "out of uneducated becomes educated". "Brass", in the sense in which it is here used as equivalent to "unformed brass" does disappear in the statue (cf. 1033 a 5—23). To Aristotle there

is always an ἀντικείμενον even in γιγνόμενα ἁπλῶς (190b 15—17). Neumark himself admits it on the next page, 300.

Page 300. „wenn nun die Ursachen, etc." N. is wrong. Aristotle is not here (190 b 17) discussing γένεσις in the narrow sense of γένεσις ἁπλῶς, but γένεσις in general. μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὁ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν has nothing to do with γένεσις ἁπλῶς as the illustration of μουσικὸς ἄνθρωπος shows, which N. twists peculiarly, and finally gets a contresens. To prove that τὸ γιγνόμενον ἁπλῶς is composed of matter and form, Aristotle is made to give as an example μουσικὸς ἄνθρωπος, which, as coming ἁπλῶς from the seed is composed of ἄνθρωπος and μουσικός(!). But surely in the γένεσις ἁπλῶς of ἄνθρωπος or even of μουσικὸς ἄνθρωπος, ἄνθρωπος is not the ὑποκείμενον. The ὑποκείμενον is either seed, in so far as it may still be in some form in the result, or the καταμήνια, bones, flesh, blood, etc.

The proper explanation of the term μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ἕκαστον ὁ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν is that of Simplicius, that they are meant to exclude στέρησις, from which the thing γίγνεται κατὰ συμβεβηκός, ἐκ μὴ ἐνυπάρχοντος, and hence as a principle it does not make up the οὐσία of the result.

Page 301, „Das unterliegende ist zwar, etc." N. does not seem to grasp the sequence. He forces Aristotle's words to signify γένεσις ἁπλῶς, whereas Aristotle is speaking of γένεσις in general, and has rather in mind the presence of opposites than otherwise. The connection between 190 b 24 and the preceding context is this. Having shown that the ἀρχαὶ καθ' αὑτό are two, ὑποκείμενον and μορφή, he proceeds to show that there is really a third, viz., στέρησις, which is involved in the ὑποκείμενον, but that that is ἀρχή only κατὰ συμβεβηκός, whereas the real ὑποκείμενον, namely, ἄνθρωπος in the γένεσις of ἄνθρωπος μουσικός, and in general ὕλη ἡ ἀρρύθμιστος (following Bonitz), is more essentially the resulting τόδε τι (concrete thing) than the στέρησις, and not merely an ἀρχὴ κατὰ συμβεβηκός; whereas the στέρησις is ἀρχὴ κατὰ συμβεβηκός, and hence was omitted in the statement of the constituent elements of a becoming thing. N. does not understand the phrase καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίνεται τὸ γιγνόμενον. It has nothing to do with γένεσις ἁπλῶς. It and the following phrase, ἡ δὲ στέρησις. . .συμβεβηκός, give the respective relations of these two causes to the result, one is essential, καθ' αὑτό,

the other not, and may be omitted in the enumeration of essential constituents. When Aristotle goes on to say that in one sense we may speak of two causes, and in another of three, he is not thinking of the two kinds of γένεσις, but of two ways of expressing the process of γένεσις in general.

Page 302, 191 b 13—14, γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος is wrongly understood to refer to „einem Werden schlechthin". No. Aristotle means that a thing cannot come from a μὴ ὂν ᾗ μὴ ὄν, but is not thinking of the two kinds of γένεσις. The word ἁπλῶς qualifies μὴ ὄν and the verb at the same time. It means, „without qualification", from μὴ ὄν without qualification. It is opposed to κατὰ συμβεβηκός.

He also misunderstands ὑπάρχοντος. It refers to στέρησις as that ἀρχή or element which does not enter into the thing becoming, as distinguished from ὕλη, which does enter into the result. It is not a question whether στέρησις is a p o s i t i v e (addition of N.) constituent of that o u t of which anything becomes.

Page 303, „Nur entstünde er nicht als Tier...... denn ein solches war er schon (bevor er in das Pferd hineingeraten ist)," etc. ὑπάρχε γὰρ ἤδη τοῦτο, 191 b 23, does not refer to the product, but to the source. τοῦτο is the ἵππος, which is already ζῷον; therefore ᾗ ζῷον, no ζῷον can come from it, for it would be no Becoming, there is already a ζῷον.

Page 320. N. translates wrongly the passage in the Metaphysics 1025 b 34 sq., εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικά κτλ. Aristotle does not say, „Da es sich ...... bei allen anderen Naturdingen....... ebenso verhält (wie bei der hohlen Nase und der Hohlheit)". No. He says distinctly, ὁμοίως τῷ σιμῷ. Otherwise, the conclusion makes no sense. If natural things were like both σιμόν and κοῖλον, then Physics would deal with οὐσία as χωριστόν, which is not the case. Natural things are all concrete like σιμόν. Hence, natural science which must imitate the nature which it treats (εἰ δὲ ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν, Physics II, 2, 194 a 21) must deal with οὐσία as combined with matter.

ib. 321. N. mistranslates καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας . . . ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν, „auch über die Seele einige Untersuchung anzustellen, nämlich sofern die Dinge nicht ohne Stoff sind". ἐνίας does not mean „einige", and does not quality θεωρῆσαι; ὅση is not neuter but feminine singular, referring to ψυχῆς, which is also qualified by ἐνίας. The meaning

is, there is a certain kind of soul which is the subject of investigation of physical science, namely, every such soul as is not without matter.

Page 323, to Met. Z. 4, p. 1029 b 12—22. N's translation, or paraphrase, is not clear. οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν, etc., he translates, „auch der Mensch an sich gehört aber nicht ganz zum Wahrhaft-Seienden, denn das (An-sich des Menschen) ist nicht etwa in der Weise ein An-sich, wie die (weiße) Oberfläche ein Weißes, da ja das Oberfläche-Sein nicht dasselbe ist, was das Weiß-Sein (eine Oberfläche muß nicht gerade weiß sein)". These two sentences do not go very well together. „Der Mensch an sich" and „das (An-sich des Menschen)" are evidently used in two different senses, the first in the wider sense, the second in the narrower. The result is confusing.

What Aristotle has in mind here is the various uses of the expression καθ' αὑτό, and wishes to show that not all of them express τί ἦν εἶναι. Thus ἐπιφάνεια is said to be λευκὸν καθ' αὑτό in contradistinction from body, σῶμα, which is λευκόν not καθ' αὑτό, but κατὰ συμβεβηκός in virtue of its ἐπιφάνεια. This use of καθ' αὑτό, however, does not express the τί ἦν εἶναι and hence, though ἐπιφάνεια is λευκὸν καθ' αὑτό, ἐπιφανείᾳ εἶναι is not the same as λευκῷ εἶναι, and λευκόν is not the τί ἦν εἶναι of ἐπιφάνεια.

Aristotle goes on to say that not only can we not say that the τί ἦν εἶναι, of ἐπιφάνεια, is λευκόν, but not even that it is ἐπιφάνεια λευκή. Why not? Because the thing defined (αὐτό) is used in the definition. αὐτό, as the subject of the verb cannot be a personal pronoun, as N. makes it, and πρόσεστι does not mean exists as predicate, as attribute. N's translation is as follows: „Aber auch nicht das aus beiden (der Oberfläche und dem Weiß) Zusammengesetzte (die weiße Oberfläche) ist an sich dasselbe, was weiße Oberfläche-Sein. Und weshalb nicht? Weil es innewohnt (das Weiß wohnt der Oberfläche als Eigenschaft inne, es kann daher nicht ein Teil des An-sich der weißen Oberfläche sein, etc.)." The spaced is evidently incorrect. In the next sentence, Aristotle gives a negative condition necessary for the τί ἦν εἶναι, namely, the thing defined must not be used in the expression of the τί ἦν εἶναι — Ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέστα λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. N., misled by the preceding, mistranslates thus: „Es ist also nur jener Begriff der richtige Begriff des Wahrhaft-Seienden eines Einzel-

dinges, in welchem bei der Definition des An-sich dieses Dinges nichts davon (von dem An-sich) im Verhältnis des Innewohnens steht."

When N., pages 325—326, does not succeed in making clear the difficult passage which follows, viz., 1029 b 22—1030 a 3, we need not wonder, for Bonitz admits that he cannot see what connection there is between lines 1029 a 29—b 2 and the question at issue. But in his attempt to force a connection where none exists, N. twists Aristotle's words out of their natural meaning. The two cases of οὐ καθ' αὑτό, which Aristotle denominates as ἐκ προσθέσεως and οὐ(κ ἐκ προσθέσεως), N. interprets to correspond to the two cases of treating ἱμάτιον as analyzed into white man, and as unanalyzed. But Aristotle's illustrations do not bear out this interpretation. *ἀλλὰ τῷ ἱματίῳ εἶναι ἆρα ἔστι τί ἦν εἶναί τι ὅλως ἢ οὔ*, 1030 a 2, cannot be translated as N. does, pages 325—6, „Verhält es sich also nicht vielmehr so, daß Gewand-Sein entweder so schlechthin (nicht aufgelöst in: weißer Mensch) genommen wird (dann freilich kann es ein Wahrhaft-Seiendes darstellen), oder aber nicht so (es wird eben aufgelöst in: weißer Mensch, dann aber kann es nicht mehr in seiner Ganzheit ein Wahrhaft-Seiendes bedeuten)." If Aristotle's words can have this meaning, then anything can mean anything else. The words are not very clear, that is true, and the text is not certain, but all one can get out of them is that they indicate a return, after the digression, to the original question, is there a τί ἦν εἶναι of ἱμάτιον or not? Before the digression the question was more definite, what is the τί ἦν εἶναι of ἱμάτιον? (τί ἐστι τῷ ἱματίῳ εἶναι). Now the question is less hopeful. Is there at all (ὅλως) such a thing as τί ἦν εἶναι of ἱμάτιον? Has ὅλως ever the meaning which N. gives it, as equivalent to ἁπλῶς, and signifying here ἱμάτιον without analysis?

In the sequel, ἡ Ἰλιάς does not mean the word „Iliad" (327), but the Iliad. The word „Iliad" is not a λόγος (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι). N. does not see the difference between ὄνομα and λόγος, and misunderstands the rest, *ἀλλὰ λόγος μὲν ἔσται ἑκάστου . . ., ἀκριβέστερος*. If I understand him aright, he mistranslates also λόγος . . . ἔσται ἑκάστου καὶ τῶν ἄλλων τί σημαίνει „einen Begriff . . . . gibt es . . . auch von jenen, welche etwas anderes (als die Artformen) bezeichnen".

Chapter 5, *καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε οὐθ' ἡ κοιλότης οὐθ' ἡ σιμότης πάθος τῆς ῥινός, ἀλλὰ καθ' αὑτήν* is wrongly translated by N (328),

„und zwar nicht nur nebenher, sondern an sich, da weder die Hohlheit noch die Hohlnasigkeit ein Zustand der Nase ist". Aristotle does not say that these are not πάθη of nose, they are, but καθ' αὐτήν; just as there are συμβεβηκότα καθ' αὑτά, so there may be πάθη καθ' αὑτά.

The sentence beginning ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει, etc., N. does not understand. ταῦτα does not refer to ζῷον and ποσόν, but to καθ' αὑτά predicates, such as ἄρρεν and ἴσον. These are predicates in which the notion or name is involved (pre-supposed) of the thing of which they are πάθη, and without which they (the πάθη) have no meaning.

N's translation reads as follows (328): — „Das (das Lebendige und das Quantitative) sind Dinge, denen der Begriff oder der Name dessen, von dem jenes (das Weiß) nur ein Zustand ist, innewohnt, und von denen getrennt das zu Definierende gar nicht in die Erscheinung treten kann, etc." The first part of the sentence makes to me no sense.

Chapter 5 is understood very peculiarly by N. He is under the impression that Aristotle is always thinking of the γένος, genus, in all his illustrations, which bear no such suggestion in themselves. The meaning of the second ἀπορία of chapter 5 N. expresses as follows (331):

„Aristoteles will sagen: wenn ich das Wahrhaft-Seiende der Nase nicht allein in der Form, der Nasenkonkavität, sondern auch in dem Fleische der Nase suche und mich dabei darauf stütze, daß man durch das Wort „hohle" oder „Hohlheit" allein keine Nasenkonkavität bezeichnen könne, dies vielmehr erst durch die Bezeichnung „hohlnasig" erreiche, was dafür zu sprechen scheint, daß in der Form der Nase, im Prinzip derselben, auch schon das Nasenfleisch als Bestandteil anzutreffen sei, so ist das falsch."

And he makes it out further that according to Aristotle σιμόν does not necessarily include ῥίς, and that this is his solution of the ἀπορία, viz., that σιμόν does not necessarily include ῥίς, and hence the definition has exclusively to do with the form, and has nothing to do with the matter. It is needless to say that this is altogether a perverted view of Aristotle's meaning. The truth is quite the reverse. Aristotle admits, nay maintains, that σιμόν and ἄρρεν and ἄρτιον, etc., do involve the subject, they make no sense without the subject, and are moreover καθ' αὑτά, inasmuch as they necessarily involve a subject of a definite kind. The question then is, is there a definition of such as seem, by the designation, units, and καθ' αὑτά? The answer is unequivocally, no. Because, after all, they do contain two, a subject

and a predicate. Again, they cannot have a τί ἦν εἶναι because, in virtue of the fact that σιμόν involves ῥίς, σιμὴ ῥίς, if analyzed far enough, will be found to be an infinite phrase, and there can be no definition of the infinite. There is not the faintest suggestion of the genus here and its parts in the definition, and Aristotle answers his questions not by denying that σιμόν involves ῥίς, but by maintaining it.

Page 336. ἄκρα, chapter 6, 1031 a 35, (οὐ γὰρ ὡσαύτως τὰ ἄκρα γίνεται ταὐτά) does not mean the extremes, such as white and black, and it is hard to see how N. gets his meaning out of the phrase quoted, viz., that the reason the συμβεβηκότα are not the same as the τί ἦν εἶναι is that they are sometimes replaced by their opposites (τὰ ἄκρα (?!)).

Aristotle gives no illustration of white and black, neither is there any suggestion in what follows that white color favors education, as if Aristotle were thinking of the black race as inferior in mental power to the white. All that is reading into the text, rather than reading the text. The passage is obscure, and the commentators vary, and are not quite satisfactory, but it is clear that Aristotle has in mind a formal syllogism, of which ἄκρα are the terms, and when he suggests that λευκῷ εἶναι and μουσικῷ εἶναι are the same, he is making a r e d u c t i o a d a b s u r d u m ; if, says Aristotle, λευκόν and μουσικόν, which are both related in the same way to the subject ἄνθρωπος, viz., as συμβεβηκότα, are not the same, surely λευκόν cannot be the same as λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι, for they are not similarly related to ἄνθρωπος. The latter is the same with ἄνθρωπος καθ' αὑτό, or κατ' οὐσίαν, the former κατὰ συμβεβηκός.

Pages 337 and 340. According to N. the purpose of chapters 7 to 9 of Z is to show that matter is the principle of individuation. Accordingly he interprets the argument against the Platonic ideas in chapter 8, 1033 b 20 sq., in this sense. There cannot be, says Aristotle, according to N., separate ideas of house or sphere, apart from the concrete and actually existing, for, if that were the case, would not all things have to be identical, τόδε τι (!?)? (ἢ οὐδ' ἂν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι); whereas as a matter of fact they are only similar (τοιόνδε).

„Vor der Zeugung eines neuen Individuums", N. goes on in his paraphrase „ist die Form ein vollständiges „Dieses", da sie dieselbe ist, wie die Form des Erzeugens, nach der Zeugung aber wird das

„Dieses“, ein „Anderartiges“, weil bei der Zeugung der Stoff mit seinen Zufällen zur Geltung kommt.“ (ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἔστι τόδε τοιόνδε).

It is needless to say that this cannot be the meaning of the passage. τόδε τι does not suggest even faintly that the thing so called is fully the same as (völlig gleich) anything else that may or may not be also a τόδε τι. Neither does τοιόνδε, on the other hand, suggest mere similarity, as opposed to complete sameness. Moreover, ἐγίγνετο does not mean „would be“, but rather „would become“, and the important addition, that all things of the same class would be the same, is omitted. The real difference between τόδε τι and τοιόνδε is that between an individual and a universal, a particular and a general. The argument against Plato is that you could not explain „genesis“ of the particular on the theory of the ideas, as Aristotle adds later (ib. 26) ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία . . . πρὸς . . . τὰς γενέσεις . . . οὐδὲν χρήσιμα.

Page 342. N. sees in chapter 10, as throughout the discussion, an attempt on the part of Aristotle to exclude the genus from participation in the τί ἦν εἶναι, or εἶδος. He interprets accordingly 1035 b 14—31 as a distinction made by Aristotle between animal in general (ἡ τῶν ζώων ψυχή), and particular species of animals (line 27, ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος, etc.). In the former, the principle of life is the τί ἦν εἶναι, in the latter it is not. It belongs rather to the matter, matter in a relative sense, as that which is to receive a higher form, in this case, to the ἐσχάτη ὕλη, all that which constitutes the σύνολον, Socrates, except his reason. How he finds all this in Aristotle is hard to see.

The contrast is evidently, in the latter passage, 27—31, between ἄνθρωπος καθόλου, and καθ' ἕκαστον. Aristotle emphasizes the fact that the universal is not an οὐσία, and is aiming at Plato. It is not a question as to whether in the definition the genus forms an essential part, but whether the genus as such has substantial existence. The passage does not stand in any contrast to line 14, it is really parenthetical. In the former, as in the rest of the chapter, the question is what kind of parts are prior to the whole, and what kind are later. The answer is that the formal parts are prior to the whole. Hence, in animals, the soul being the form, the parts of the soul come before the whole. The other passage does not discuss the question of parts.

Aristotle introduces it in order to guard against the thought that if the parts of the notion, and the notion itself come before the σύνολον, the form, the universal, is the real substance existing by itself.

Lines 31—33. μέρος μὲν οὖν ἐστι καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς.

N. translates as follows (page 342, note).

„Das Einzelding besteht aus dem Wahrhaft-Seienden und dem Stoffe und dem Stoffe dieses Stoffes, d. h. aus dem letzten Stoffe, der die entfernteren Stoffe bereits in sich enthält." The only comment to be made here is an exclamation mark. Besides, N. does not seem to be aware that the words, καὶ τῆς ὕλης, after εἴδους are not found in the Mss., and are supplied conjecturally by Bonitz in the interest of quite a different interpretation, the right one (cf. Bonitz, Observationes Criticae in Arist. libros Metaphysicos, page 92). With those words omitted, not even N. can translate the passage as he does.

In chapter 10, Aristotle discusses, in a general way only, what parts of the thing are also parts of the definition and what parts are not; and the answer is, the material parts, the parts that constitute the matter, are not parts of the definition, the parts of the essence of the thing are parts of the definition. So far so good. But in a given case, what parts are of the matter and what of the essence? This is the subject of chapter 11, hence 11 can have nothing in conflict with 10. That the principle of life (Lebensprinzip) together with all the lower principles belongs to the last matter, Aristotle does not say in chapter 10 and does not overthrow in chapter 11. The latter is the application of the theory laid down in 10. The whole discussion on page 343 in N. is extremely unsatisfactory. It is so vague, that although one feels that it is all beside the point and misses Aristotle's meaning, it is hard to lay one's fingers on the difficulty. What does N. mean when he says that the result to which „die Eklektiker", as he calls them, came is the same as that of Aristotle in the Physics? These people, if I understand Aristotle aright, argued from the analogy of man and animal that you can never be sure you have separated out the matter, and gotten at the pure form, when you have taken away the element which varies, such as brass, stone, woood, etc., and retained the element which is constant, like the form in the statue. No, not all which is constant is form. Take man, for example. Flesh and

bone never change in man to any other stuff, man is always in flesh and bone. Yet flesh and bone are not form but matter. Hence, argued these Platonists, or Pythagoreans, the fact that circles and triangles are always found in lines and in the continuous does not make lines and the continuous of the form of circle and triangle. No, they are matter. The form is number.

Now, does Aristotle come to the same conclusion in the Physics? N's presentation of Aristotle's discussion here is the very opposite of concise and clear, but it seems that he is under the impression that Aristotle is hesitating to exclude bones and flesh from the form (N. adds Lebensprinzip, which is gratuitous), because we cannot conceive of man without them. And „die Eklektiker", he goes on, went still further and said that not only in man is the matter (flesh and bone) so closely connected with the form as to be inseparable, but that this is true also in artificial products. This may possibly look like Aristotle's view in the Physics, viz., that the φυσικός treats of the form as in the matter, not as separate, but the meaning of Aristotle in this chapter is the very opposite of all this. Aristotle has not the slightest hesitation in excluding flesh and bone (not Lebensprinzip, that is another story) from the form, and adds that some go further, and exclude line and extension (συνεχής) from circle and triangle, on the ground that like flesh and bone they are constant, but none the less matter.

Page 345. The last part of chapter 12 N. does not understand, and what he says of it (page 345) is inaccurate and meaningless. „Den letzten Unterschied .... findet man am leichtesten, wenn man die Merkmale eines Einzeldings aufzählt, wie: ‚der Mensch ist ein zweifüßiges, füßiges Lebewesen'. Daran knüpft Aristoteles einige sprachliche Bemerkungen, um zuletzt darauf hinzuweisen, daß die Frage dieses Verfahrens für uns hier nicht so wichtig ist, da die logische Ordnung in der Sprache mit der Ordnung des Seins nicht notwendig übereinstimmen müsse." All this is not merely inadequate but misleading. To leave it out would have been better. Aristotle does not say that the easiest way to find the last difference is by enumerating the attributes. He says something quite different, and more worth saying. In the immediately preceding, he has told us, that the last difference is really the definition. Now he adds, the proof that the last difference is sufficient, and it is not necessary to give the prior

differences through which we passed to obtain the last, in other words ζῷον δίπουν is sufficient, and it is not necessary to say ζῷον ὑπόπουν δίπουν; the proof of this is evident, if we transpose the terms in the last formula, and say ζῷον δίπουν ὑπόπουν. It is now clear that after δίπουν, ὑπόπουν is superfluous. This method of proof by transposition is legitimate, since the οὐσία is not in any way touched by it, as it has in it no prior or later. This is quite different from the meaningless sentences quoted from N.

In the next book, H. 3, p. 1043 b 17, ποιεῖται τόδε is wrongly translated by N. (p. 352) „sie wird ein Dieses". The meaning is that that which γίγνεται is not form or matter, but a τόδε τι. „Was wird, ist ein Dieses", would be better.

Page 353. „Es können.... viele (verschiedene Natur-)Stoffe aus einem und demselben entstehen" is a wrong translation of γίγνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ (1044 a 20). This means rather that the same thing may come from more than one matter, as is also clear from the examples.

1045 a 33. ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ is not correctly translated by N. (364): „keine andere Ursache als die, daß eine jede von Beiden das Wesen der wahrhaften Kugel darstellt." The meaning is, taking it with the context, there is no other cause, except perhaps the efficient cause, why a sphere potentially becomes a sphere actually. It lies in the essence of each that it forms a unity with the other; or, a little more literally, „that is what we defined to be the essence of each".

ib. 35. σχῆμα ἐπίπεδον. N. gives a most extraordinary explanation of ἐπίπεδον. It is equivalent, he says, to „die nirgends unterbrochene Geschlossenheit der Kreislinie" (!) (page 365 note). Again, (ib), „eben, d. h., sich in eine Linie schließt, an der jeder Punkt von einem gegebenen Punkte innerhalb der Umschließung gleich weit entfernt ist." This is a good example of irrelevance, of which we have seen other examples in N. He should have consulted Euclid's definition of ἐπίπεδος — ἐπίπεδος ἐπιφάνειά ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου ταῖς ἐφ' ἑαυτῆς εὐθείαις κεῖται.

XVII.

[Le Stoïcisme: Chrysippe] La Doctrine stoïcienne du Monde, du Destin et de la Providence d'après Chrysippe.

Extrait d'une étude récompensée par l'Académie des sciences morales et politiques (Concours V. Cousin 1908).

Par

G-L. Duprat,

docteur ès lettres, Lauréat de l'Institut, professeur de philosophie au Lycée d'Aix-en-Provence.[1])

I.

Les Ecrits de Chrysippe sur la Nature.

La Physique stoïcienne a été exposée par Chrysippe dans des ouvrages dont quelques-uns paraissent avoir eu une grande importance au point de vue de la synthèse philosophique. Dans le 1er livre du Τὰ φυσικὰ [1a]) on trouvait exposées: la théorie de la division de la philosophie en logique, physique et éthique et peut-être celle de la physique en études du monde, des principes et des causes; la théorie de l'unité du monde malgré la distinction du ποιοῦν et du πάσχον [2]). de la division de la matière, de la transformation de la substance primitive en quatre éléments, des qualités sensibles et forces internes rattachées au πνεῦμα. Le IIe livre traitait des qualités sensibles [3]),

---

[1]) Voir du même auteur: „La Théorie du πνεῦμα chez Aristote" Arch. f. G. 1899 et „La Psycho-Physiologie des Passions dans la Philos. anc." Arch. f. Gesch. 1905.

[1a]) L'ouvrage est cité par Diogène Laërce VII, 39, 54, 55, 134, 150, 151, 157, 159. cf. Stob. Ecl. phys. I. 344.

[2]) Diog. VII. 134.

[3]) C'était aussi l'une des matières traitées dans le περὶ ἕξεων. cf. Plut. De St. rep. XLIII. 1.

de la voix en tant que corps, de la lumière en tant que πνεῦμα visible, etc. Dans le IIIe livre était exposée la théorie des mélanges, et dans le XIIe celle du critère de la vérité [4]) à propos sans doute de l'explication des perceptions et des sensations, explication qui se rattachait à la physique. — Les mêmes sujets devaient être abordés dans les écrits qui ont pour titre commun: physique. Le φυσικαὶ Τέχναι présentait au premier livre [5]) des exposés relatifs à la subtilité et à la lourdeur des quatre éléments; au vide (dont traitait un écrit particulier, le περὶ κενοῦ [6]), où'il était question en outre du temps, de l'espace, de leurs divisions et de celles des corps, comme dans les IIIe, IVe et V^e livres du περὶ μερῶν [7]); au lever et au coucher des astres et probablement aux phénomènes astronomiques. Dans le Ve livre du Φυσικὰ Ζητήματα se trouvait la théorie des mélanges [8]), du rôle joué par l'air vivifiant et froid dans la constitution du monde [9]), de la nature des saisons, du jour et de la nuit [10]). Les Φυσικαὶ Θέσεις semblent d'après les indications de Plutarque avoir eu pour objet les rapports de la physique et de la morale [11]) (celle-ci dépendant d'une connaissance convenable de la nature) et la méthode à adopter soit dans l'étude de la nature [12]), soit dans la recherche de la vérité en général [13]).

Le περὶ κινήσεως donnait la définition du mouvement à envisager soit dans l'ensemble, soit dans les diverses parties du monde; le IIe livre contenait au dire de Plutarque la théorie du mouvement naturel, celui des corps légers ou lourds ou intermédiaires, du mouvement primitif vers le centre et également naturel à tous les éléments d'un même système [14]). Dans le περὶ κόσμου se trouvaient assuré-

---

[4]) Diog. VII. 54.

[5]) Diog. VII. 140; cf. Stob. Ecl. ph. I. IX et XXV; Plut. De st. rep. 1043 E.

[6]) Plut. De comm. not. 1031 F; Stob. Ecl. ph. I. p. 391—392 Heer.

[7]) Plut. Ibid. XLI. 1081 F.

[8]) Plut. De comm. not. XXXVIII. 10—1078 E.

[9]) Plut. De St. rep. 1053 F; De primo frig. 992 C D.

[10]) Plut. De comm. not. 1084 D.

[11]) Plut. De St. rep. IX. 5. 1035 C.

[12]) Plutarq. De St. rep. XXIX. 1047 C. Il s'agit dans ce passage de la prudence nécessaire pour éviter des erreurs analogues à celle de Platon au sujet de la nourriture, du poumon et des intestins.

[13]) Plut. De St. rep. X. 14. 1037 B.

[14]) Plut. De St. rep. XLIV. 6. 1054 E.

ment réunies un grand nombre de données qui devaient d'ailleurs être communes à la plupart des ouvrages de physique: sur l'unité de la substance, le temps, la divisibilité de l'espace et du temps, le vide, l'instant, la durée, les saisons. Au IIe livre était une définition du destin. L'explication des phénomènes célestes contenue dans le φυσικαὶ τέχναι devait avoir sa place encore dans le π. κόσμου [15]).

Le περὶ Θεῶν avait lui aussi la matière commune aux traités de physique déjà énumérés: le Ier livre affirmait la divinité du monde [16]), et la compénétration de l'univers par le souffle divin et la Fatalité [17]); il montrait la transformation de la substance divine en éléments naturels et le caractère des forces que désignent les noms de divinités vulgaires, au sujet desquelles la poésie a multiplié les fictions ou les allégories. Aussi dans le IIe livre Chrysippe invoquait-il des fictions poétiques en grand nombre à l'appui de sa thèse; les dieux étaient lavés de l'accusation qui en faisait les auteurs des fautes, des crimes, des maux humains [18]); la théorie optimiste d'après laquelle les maux ont leur raison d'être et leurs heureuses conséquences s'ensuivait. Le IIIe livre avait pour objet la nature, universel principe des choses, raison commune, source des lois cosmiques et humaines [19]) providence assurant l'harmonie générale par la subordination de tout — y compris les maux, tels que les guerres [20]) — à des fins morales. La supériorité de ces fins sur les prétendus biens humains amenait la théorie de la vertu, identique à elle-même dans toutes ses manifestations, de sorte que toutes les fautes sont également répréhensibles, tous les actes convenables également dignes de louange [21]). Dans le même livre se trouvait l'exposé de la doctrine purement théologique, celle des Dieux engendrés, périssables, dont le dieu éternel se nourrit [22]): la même est signalée par Philon [23]) comme contenue dans le περὶ αὐξανομένου.

---

[15]) cf. Stob. Ecl. phys. p. 180 Heer. — ch. XXVI—XXVII.

[16]) Cicéron, De Nat. Deor I. 15.

[17]) Philod., De piet. 11. 12. Χρ. ἐν τῷ πρώτῳ π. θεῶν Διά φησιν εἶναι τὸν ἅπαντα διοικοῦντα λόγον καὶ τὴν τοῦ ὅλου ψυχήν καὶ τῇ τούτου μετοχῇ πάντα ζῆν.

[18]) Plut., De st. rep. XXXII. 1049—1050.

[19]) Plut., De st. rep. 1035 C; Cicéron, De leg. II. 4.

[20]) Plut., De st. rep. 1049 B.

[21]) Même théorie dans le περὶ τοῦ Διός. Cf. Plut., De st. rep. 1038—1039. De comm. not. 1061 A.

[22]) Plut., De st. rep. 1052 A.C.

[23]) Phil., De mundi incor. — Χρ. οὖν, ὁ δοκιμώτατος τῶν παρὰ τοῖς Στ., ἐν

Le XI[e] livre revenait sur la question fondamentale du panthéisme stoïcien: la divinité du tout cosmique [24]).

Un autre ouvrage, le περὶ φύσεως, traitait à peu près le même sujet. Son I[er] livre montrait l'organisation du tout divin [25]) sous la domination du Destin, qui détermine les natures individuelles avec leurs conséquences notamment au point de vue des vertus et des vices. Le II[e] livre justifiait les imperfections de détail par les exigences du tout cosmique. Le III[e] livre proclamait l'égalité du sage et de Jupiter, l'égalité de toutes les vertus et de tous les vices, la supériorité du sage sur les autres hommes, car seul le sage sait faire un usage convenable des choses indifférentes ou utiles [26]). — Le περὶ φύσεως contenait en outre une théorie des transformations de la substance, de l'identité foncière de Jupiter et de la loi d'opposition et de transformation [27]) (καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι. φ. χρ. ἐν δὲ τῷ τρίτῳ π. φύσεως) de l'unité du monde [28]), de la place occupée par les divers éléments et de leur retour à la forme supérieure par voie d'exhalaisons nutritives pour les astres [29]). Le V[e] livre devait traiter de la finalité naturelle et de la place occupée dans la nature par les animaux par rapport à celle qui convient aux hommes: les animaux sont faits pour l'homme, et l'homme est fait pour la beauté de l'univers; aussi ne doit-il pas perdre de sa dignité par des actes en eux-mêmes insignifiants [30]).

Le περὶ οὐσίας montrait dans son III[e] livre „l'économie" de l'univers [31]), et le περὶ τῆς οὐσίας τῶν στοιχείων (s'il est du moins un ouvrage distinct du précédent) traitait de la transformation des éléments [32]).

Il a déjà été indiqué plus haut que le περὶ Ἕξεων correspondait au V[e] livre de la Physique (Φυσικ. Ζητημάτων): il complétait peut-

τοῖς Il. αὐξανομένου τερατεύεται τι τοιοῦτον καὶ προκατασκευάσας ὅτι δύο ἰδίως ποιοὺς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι . . . κ. τ. λ. Cf. Plut., De comm. not. XLIV. 1083 A.

[24]) Diog. VII. 148.

[25]) Philod., De piet. XI—XII. ζῷον καὶ λογικὸν καὶ φρονοῦν καὶ θεόν.

[26]) Cf. Plutarque, De st. rep. 1049 A, 1050 F; De comm. not. 1065 A.D, 1076 A; De st. rep. 1038 C D, 1048 B.

[27]) Philod., De piet. 11, 12.

[28]) Id. Ibid.

[29]) Plut., De st. rep. 1053 A. Diog. VII. 137.

[30]) Plut., De st. rep. 1044—1045.

[31]) Plut., De st. rep. 1051 C.

[32]) Stob., Ecl. I. ch. 9.

être l'explication des différentes qualités sensibles. des πνεύματα qui leur donnent naissance et sont le fondement des diverses natures particulières[33]), qu'elles relient au πνεῦμα universel pour assurer l'unité cosmique.

Avec le περὶ προνοίας en cinq livres[34]) (et dont des fragments ont été retrouvés à Herculanum) nous revenons encore à la théorie de l'unité du monde être vivant. susceptible d'accroissement jusqu' à l'embrasement final (Ier livre)[35]). Un fragment du IIe livre nous montre qu'il y était question de la nature humaine et divine. Le VIe livre avait pour objet le problème du mal, la démonstration de la nécessité du mal comme contraire du bien, comme condition d'un plus grand bien, comme conséquence (κατὰ παρακολούθησιν) de qualités indispensables à la dignité humaine et à la beauté de l'univers, sans que d'ailleurs la Providence puisse être incriminée à l'occasion des vices ou des crimes des hommes qui agissent toujours selon leur propre nature[36]).

Le περὶ εἱμαρμένης avait deux livres[37]). Dans le premier, après avoir défini le Destin[38]), Chrysippe invoquait selon sa coutume le témoignage des poètes, en particulier d'Homère, dont les citations lui permettaient ensuite[39]), dans le deuxième livre. d'affirmer que l'on peut considérer les hommes. bien que soumis au destin, comme responsables de leurs actes et susceptibles d'être récompensés ou punis, estimés ou méprisés avec justice. Le même livre devait contenir une réfutation de l'ἀργὸς λόγος ou sophisme du fatalisme indolent[40]).

---

[33]) Plutarque, De st. rep. 1053 F XLIII οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναι φ.

[34]) Diog. VII. 142. Cf. Gercke, Chrysippea in Jahrb. f. klass. Phil. (XIV. vol. suppl., Leipzig, Teubner, 1885) p. 692.

[35]) Cf. Diog. VII. 139; Eusèbe, Præp. ev. XV; Philod., De piet. 11, 12; Pseudo. Plut., Placit. phil. 882 A; Ciceron, De nat. Deor. I. 15; Plut., De st. rep. 1052 C.

[36]) Aulu-Gelle, Noct. at. VI. VII. 1—2 et 7.

[37]) Diogenianus in Chrysippea de Gercke p. 693; Diog. VII. 149.

[38]) Alexandre d'Aphr., De an. II. 140 br.; De fato, II; Ciceron, De divin I. 55, 125; Plut., St. rep. 1056 b; Nemes, c. 37; Aetius (Diels) I. 328. 3.

[39]) Eusèbe, Præp. ev. VI, 7 et 8 οὐ θεωρῶν ὅτι τὰ ἀλλαχοῦ πάλιν παρὰ τῷ ποιητῇ λεγόμενα, τούτοις ἄντικρυς ἠναντίωται οἷς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ, βουλόμενος συνιστᾶν τὸ καὶ παρ' ἡμᾶς πολλὰ γίνεσθαι.

[40]) Cf. Alex. de fato ch. 36—37, 33; Diog. ap. Eusèbe, Præp. ev. VI. 7 et 8; Nemes. π. φύσ. ἀνθρ. 35—37; Ciceron, De fato 13, 30.

A la théorie de la Providence et du Destin se rattachent celles des présages, des songes, des oracles et en général de la divination, contenues dans le περὶ μαντικῆς en deux livres (où la possibilité de la divination après avoir été tirée de la considération de la Providence servait d'argument en faveur du destin)[41]; — le περὶ ἐνυπνίων (qui abondait au dire de Ciceron en relations de songes se rapportant à la prévision de l'avenir ou à la découverte de faits cachés), — et le περὶ χρησμῶν (où il était question de songes célèbres et d'oracles[42]).

Mais de même que le IIe livre du περὶ εἱμαρμένης s'opposait en un sens au premier et exigeait la conciliation de deux thèses opposées, de même au περὶ εἱμαρμένης et aux autres ouvrages traitant du Destin, il nous semble convenable d'opposer le περὶ δυνατῶν en quatre livres qui est à la fois un ouvrage de logique — puisque la théorie des jugements. possibles sans être nécessaires, y est exposée[43],— qu'un ouvrage de physique puisqu'on y trouve des idées sur la place possible du monde au centre du vide[44]) (IVe livre).

Enfin aux traités de physique se rattache le περὶ ψυχῆς que Galien[45]) a analysé fort imparfaitement et avec prolixité même en ce qui concerne le contenu du Ier livre. Ce livre avait pour objet d'abord la substance de l'âme, puis la nature de l'ἡγεμονικόν et ses rapports avec le cœur, centre de l'activité psychique. Les livres suivants devaient énumérer les arguments de toutes sortes (avec de nombreuses citations poétiques) en faveur de la thèse dite „cardiaque", arguments tirés de la voix, des gestes, des mouvements de la tête et des mains, arguments d'ordre étymologique et mythologique (par exemple sur la naissance de Minerve sortie du cerveau de Jupiter)[46]). Puis venaient l'étude des représentations objectives et illusoires, de la sensation (XIIe livre)[47]), avant ou après l'examen du rôle de l'âme

---

41) Ciceron, De div. I. 3; II. 38, 39. 49; Sext Emp. adv. Math. IX; Eusèbe, Præp. ev. IV. 3; Diog. VII. 149.

42) Cf. Ciceron, De divinat. I. 3; II. 56; Suidas, Lex. au mot νεοττός et au mot τιμορουντος (pour le songe de l'œuf et la vision du Mégarique).

43) Diog. VII. 191; Ciceron, Ad famil. IX. 4; Arrien, in Epict. Diss. II. 19 γέγραφε δὲ καὶ Χρ. θαυμασθῶς ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ δυνατῶν.

44) Plut., De defor. XXVIII. 429 E; De st. rep. 1054 B E.

45) Gal., De Hipp. et Plat. Dec. Liv. IV.

46) Galien, De Hip. et Plat. Dec. IV.

47) Diog. VII. 150.

chez les animaux [48]) et dans la finalité universelle [49]). C'est sans doute dans le même ouvrage que Chrysippe établissait la nature des huit fonctions de l'âme unique [50]).

En résumé. les écrits de notre philosophe en ce qui concerne la nature en général. la nature divine et la nature humaine nous paraissent manquer de variété quant à leur contenu. Le peu que nous pouvons en savoir justifie à nos yeux le jugement de Plutarque sur l'importance exceptionnelle donnée par Chrysippe à la théorie de la Providence et du Destin en vue de la doctrine morale: Οὔτε γὰρ περὶ τελῶν, οὔτε περὶ δικαιοσύνης, οὔτε περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, οὔτε περὶ γάμου καὶ παιδοτροφίας, οὔτε περὶ νόμου καὶ πολιτείας φαίνεται τοπαράπαν φθεγγόμενος εἰ μή, καθάπερ οἱ τὰ ψηφίσματα ταῖς πόλεσιν εἰσφέροντες προγράφουσιν „Ἀγαθὴν τύχην", οὕτω καὶ οὗτος προγράψειε τὸν Δία, τὴν Εἱμαρμένην, τήν Πρόνοιαν, τὸ συνέχεσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον ἕνα ὄντα καὶ πεπερασμένον. Ὧν οὐδέν ἐστι πεισθῆναι μὴ διὰ βάθους ἐγκραθέντα τοῖς φυσικοῖς λόγοις [51]).

II.

La nature et l'homme d'après Chrysippe.

La physique stoïcienne reposait presque entièrement sur l'ancienne doctrine cosmologique d'Héraclite. La théorie de la substance universelle, πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα [52]), principe igné d'où tout part et où tout revient (πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα) [53]), par une perpétuelle conciliation d'oppositions sans cesse renaissantes („le haut et le bas se joignant afin que l'harmonie, faite de mâle et de femelle, se réalise, afin qu'une vie toujours nouvelle sans cesse se développe" — παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμος) est d'Héraclite et a passé tout entière dans la philosophie stoïcienne qu'elle domine, car elle est inséparable de la conception du Destin, loi suprême de développement fixant la succession des moments de relâchement et de tension, des phases de la διακόσμησις, jusqu'à

[48]) Cic., De nat. deor. II. 64.
[49]) Porphyre, De abst. III. 20.
[50]) Tertul., De an. XVI; Diog. VII. 100. 157; Pseudo-Plut., Plac. ph. IV. 4.
[51]) Plut., De st. repugnant. IX. 3, 1035 C.
[52]) Herael. fr. 46. Simpl. Schol. in Arist.
[53]) Heracl. ap. Diog. L. IX. 8.

l'ἐκπυρώσις qui marque la fin d'un monde et le recommencement du même processus inéluctable. Ἡράκλειτος δὲ ποιεῖ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην [54]).

Il semble que les théories d'Aristote sur la puissance et l'acte, la matière, la contingence, aient été complètement oubliées au temps où les anciens „physiciens", Démocrite et Héraclite, retrouvaient de fervents disciples dans la Grèce près de sa ruine [55]). Tout au plus les stoïciens distinguèrent-ils dans la substance universelle déjà différenciée le ποιοῦν et le πάσχον que Chrysippe appelait ἀρχὰς τῶν ὅλων [56]). La cause universelle se confondait avec la substance du monde que Zénon avait appelée πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀΐδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω [57]). C'est de cette matière première que tout provient d'après Chrysippe (ὕλη δὲ ἐστιν ἐξῆς ὁτιδηποτοῦν γίνεται [58]), car la cause ne peut être incorporelle, rien d'immatériel n'étant, d'après les données de l'expérience, susceptible d'agir sur les corps, seules réalités [59]). En se différenciant, la matière première, cause universelle, laisse subsister un agent répandu partout qui maintient la tension universelle et assure l'étroite solidarité de tous les éléments. [A cette solidarité correspond le verbe ἡνῶσθαι Pour l'explication de ἡνῶσθαι, terme stoïcien, cf. Sext. Emp. adv. Math. IX. 81 τὸ ἡνώμενον = τὸ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενον.] Ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται χρ. τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν [60]). Le πνεῦμα universel est comme l'âme du monde [61]) dont il fait un vivant

[54]) Simpl. Phys. 6 a.

[55]) Il est à remarquer que la pensée d'Héraclite (qui lui-même était d'Asie Mineure) eut jusqu'au IV[e] siècle des adeptes enthousiastes dans les colonies où le Stoïcisme prit naissance.

[56]) Diog. VII. 134.

[57]) Stob., Ecl. phys. D. XIX.

[58]) Diog. VII. 50 (I[er] livre de la Phys. de Chrys.).

[59]) Stob., Ecl. phys. I. XVI. χρ. αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὃ καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα.

[60]) Alex., De mixt. 142 a.

[61]) Plut., De st. rep. XLI. "ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἰς τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν, ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον (d'après le π. Προνοίας).

intelligent: ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν (d'après le Ve livre du περι προνοίας). Cléanthe avait localisé le centre de cette activité organisatrice et intelligente dans le soleil; Chrysippe estima que l'ἡγεμονικὸν du monde devait se trouver à la périphérie, dans le plus pur éther [62]). Il montrait le πνεῦμα, κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἤ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρώσω καὶ ὀπίσω, amené comme l'avait indiqué Cléanthe du centre à la périphérie — (par extinction progressive de la substance ignée et transformation du feu en eau, de celle-ci par moitié en souffle igné et en terre, la terre devant redevenir eau et se retrouver finalement à l'état de feu) — puis ramené de la périphérie vers le centre pour organiser le monde à la façon d'un être vivant où, comme l'avait dit Héraclite, la mort des uns est la vie des autres [63]). Chrysippe dut insister plus que Cléanthe et Zénon sur le rôle du πνεῦμα (ἑαυτὸ κινοῦν, comme Platon l'avait dit de l'âme. — Cf. Xe livre des Lois), capable de maintenir cette unité synthétique de l'univers, qui, nous l'avons vu, faisait l'objet de fréquents exposés dans presque tous les ouvrages de physique et de morale. C'est peut-être à l'occasion de la théorie du πνεῦμα pénétrant toutes choses qu'il eut à défendre la curieuse théorie des mélanges [64]). Il distinguait la παράθεσις ou juxtaposition, n'impliquant qu'un contact superficiel tel que celui des grains de blé dans un tas, de la μίξις qui suppose la diffusion des qualités de deux ou plusieurs corps différents dans le tout dont ils sont les éléments composants: ainsi le feu et le fer s'unissent dans le fer incandescent. La κρᾶσις supposait des liquides s'unissant étroitement dans toutes leurs parties (comme le vin et l'eau), l'un des éléments composants dût-il étant minime par rapport à l'autre parvenir à un degré extrême de diffusion (εἰς ὅλον τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τον σταλαγμὸν) [65]). La σύγχυσις supposait la substitution aux qualités antérieures des éléments de qualités nouvelles propres au tout: elle était ce que nous

---

[62]) Stob., Ecl., phys. I. XXV.

[63]) Stob., Ecl. phys. I. XIII. ὥς εστι τό τε δι' αὑτοῦ εὐκινήτατον καὶ ἀρχὴ λόγος, καὶ ἀΐδιος δυναμις, φύσιν ἔχουσα τοιαύτην ὥστε γῆν τε κινεῖν κάτω πρὸς γῆν τε τροφὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ εἰς αὑτήν τε πάντα καταναλίσκουσα, καὶ τὸ αὑτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ . .

[64]) Exposée notamment dans le IIIe. livre de la Physique.

[65]) Plut., De comm. not. XXXVII. 10: οὐδὲν ἀπέχειν οἶνον σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν.

appellerions le resultat d'une combinaison chimique (ainsi les préparations pharmaceutiques ont des vertus dues à la synthèse et que les éléments séparés ne possédaient pas)[66]). La κρᾶσις δι' ὅλον ou la μίξις en permettant à chaque élément de conserver ses qualités propres malgré la diffusion de ces qualités dans le tout, rendait possible la séparation ultérieure des forces réunies telles que le feu et le fer dans le métal porté au rouge et l'âme et le corps dans l'être vivant[67]).

De la théorie du mélange on avait conclu à la compénétration des corps[68]), attendu que les stoïciens n'admettaient pas l'existence du vide (seuls les corps existent; rien n'est qui ne soit corporel), et que d'autre part chaque corps avait son ποιὸν ἰδιῶς qui ne pouvait appartenir à deux corps différents[69]). Mais autre chose est de dire que le vide n'est rien, et autre chose qu'il n'y a point dans le monde d'espace libre pour recevoir des corps qui auparavant ne se trouvaient pas dans le lieu considéré: Zénon avait déjà fait la distinction entre le vide, simple privation et le lieu, τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπ' ὄντος ἢ τὸ οἷον κατέχεσθαι ὑπό ὄντος; Chrysippe a admis après Zénon que le monde pouvait se dilater ou se contracter dans le vide infini au milieu duquel il se trouve comme l'être au sein du néant[70]); Diogène Laërce quand il dit que le vide n'est point paraît vouloir indiquer qu'il ne peut par conséquent être un obstacle à la solidarité de toutes les réalités particulières: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μήθεν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτὸν. Dans sa défense de la théorie du mélange telle que nous la présente Alexandre d'Aphrodise, Chrysippe ne nous paraît point soulever cette grosse question de la compénétration des corps qui eût choqué le sens commun (κοιναὶ ἔννοιαι) auquel précisément notre philosophe faisait appel pour montrer que l'on conçoit fort bien la différence entre la κρᾶσις ou μίξις et la παράθεσις ou la σύγχυσις. Il montrait le feu

---

66) Stob., Ecl. phys. I. XX.

67) Alex., De mixt. 142 a.

68) Cf. Simpl. 123 b; Themist. fr. 37; Alex. d'Aphrod., De mixt. 142 a; Plutarque, De comm. not. XXXVII, 2: σῶμα σώματος εἶναι τόπον, καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μεδετέρου περιέχοντος, καὶ δεχομένου τὸ ἐπιμιγνύμενον τοῦ διάστασιν οὐκ ἔχοντος, ἀλλὰ τοῦ πλήρους οὐδὲ χώραι ἐν αὐτῷ διὰ τὴν συνέχειαν. Stob., Ecl. phys. I. XXII; Diog. VII. 140 ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν.

69) Cf. Plut., De comm. not. XXXVI. 3, 1077 C. D. τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν.

70) Stob., Ecl. phys. 1. XXII et XXIII; Plut., De st. rep. XLIII et XLIV; Diog. VII. 140.

pénétrant l'air, l'eau et la terre, sans doute comme il prétendait montrer l'élément divin pénétrant tous les êtres καθ' ἕξιν [71]). — Or que sont les ἕξεις, d'après le traité περὶ ἕξεων, sinon des souffles très ténus, aériformes qui s'appellent σκληρότητα dans le fer, πυκνότητα dans la pierre, λευκότητα dans l'argent? et qui établissent par une tension commune une sorte d'interdépendance de toutes les parties d'un même corps en permettant de leur attribuer des qualités caractéristiques: ὑπὸ τούτων [τ. ἀέρας dixit] γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσιν [72]). Chaque réalité a ainsi ses qualités; mais il n'est pas surprenant que d'un nouveau mode de cohésion résultent des qualités communes qui ne durent qu'autant que le mode de cohésion persiste. Et il est indispensable qu'il en soit ainsi pour l'explication même de la vie dans les organismes qui sont les produits du mélange des quatre éléments (tandis que la lune n'est composée que de deux éléments, le feu et l'air; et le soleil d'un seul, le feu) [73]).

Cette explication des qualités sensibles et des propriétés des composés allait nettement à l'encontre des vues épicuriennes qui faisaient dépendre les qualités, les formes, de la quantité et de la nature des atomes. Le stoïcisme ne pouvait pas admettre la théorie des atomes sans renoncer au dogme fondamental de l'unité synthétique du κόσμος, unité qui ne paraissait pouvoir être réalisée que par l'unité de substance. Chrysippe dut montrer que le monde fini n'était pas à ses yeux composé d'une infinité d'éléments bien qu'il ne pût admettre des éléments derniers [74]). Si l'on objecte que la surface, la ligne et le temps sont divisibles à l'infini, Chrysippe réplique que ce ne sont pas là des réalités [75]), mais de simples conceptions de la pensée humaine [76]).

---

[71]) Diog. VII. 139 ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζώων ἁπάντων καὶ φυτῶν· διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν.

[72]) Plut., De st. rep. XLIII. 2, 1053 F.

[73]) Diog. VII. 142; Stob., Ecl. phys. I. XIII.

[74]) Diog. VII. 150: οὐκ ἄπειρον δέ φησιν αὐτὴν ὁ Χρύσιππος· οὐ γάρ ἐστί τι ἄπειρον, εἰς ὃ γίνεται ἡ τομή. ἀλλ' ἀκατάληκτός ἐστι.

[75]) Stob., Ecl. phys. I. XVII.

[76]) Diog. VII. 50. φαντασίαι οὐκ αἰσθητικαί, αἱ διὰ τῆς διανοίας, καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων — 52. νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασιν τινά, ὡς τὰ λεκτὰ κ. ὁ τόπος.

et nous savons que ces conceptions ne valent que dans la mesure où elles permettent de rappeler en même temps un plus ou moins grand nombre de réalités sensibles.

Si l'on se borne à envisager des possibilités, on n'assignera pas de limites soit à la division soit à la prolongation indéfinie; mais on raisonnera sur le néant, dans la réalité on ne trouvera pas d'éléments composés soit d'un nombre fini soit d'un nombre infini d'atomes: οὔτ' ἐκ τίνων συνεστάναι, οὔτ' ἐξ ὁποσωνοῦν μερῶν, οὔτ' ἐξ ἀπείρων, οὔτ' ἐκ πεπερασμένων συγκείμενον [τῶν σωμάτων ἕκαστον][77]). De même l'instant n'est pas une réalité; car le temps est l'intervalle pendant lequel se produit un mouvement (κινήσεως διάστημα)[78]); il faut un mouvement bien défini, entre deux instants déterminés pour que l'on puisse apprécier la durée: c'est ainsi que le temps compris entre deux solstices, d'hiver ou d'été, constitue l'année; l'été correspondant au fait sensible du maximum d'air chaud, l'hiver à un autre fait sensible celui du maximum d'air froid, l'automne et le printemps correspondant aux états intermédiaires de la température. De même on peut concevoir le temps qui s'écoule entre le moment où le promeneur se lève et celui où il s'assied, les deux moments déterminant la durée de la promenade[79]). Le présent divisé en deux parties, celle qui n'est plus et celle qui n'est pas encore, n'est pas une réalité [80]).

Dans sa théorie du mouvement, Chrysippe semblait avoir adopté les vues aristotéliciennes sur la tendance de chaque élément à se diriger vers son „lieu naturel". Il disait parfois d'après Plutarque que le feu était porté vers le haut et de même l'air: τό τε πῦρ ἀβαρὲς ὄν, ἀνωφερὲς εἶναι λέγει, καὶ τούτῳ παραπλησίως τὸν ἀέρα, τοῦ μὲν ὕδατος τῇ γῇ μᾶλλον προσγενομένου, τοῦ δ' ἀέρος τῷ πυρί[81]). Mais il disait aussi que le feu n'est par lui-même ni lourd ni léger [82]). La cause de tout mouvement naturel était dès lors la tendance de tous les éléments d'un même système à se diriger vers le centre [83]). C'est

[77]) Plut., De comm. not. XXXVIII. 6.

[78]) Stob., Ecl. phys. I. XI. — Cette théorie est à rapprocher de celle d'Aristote: le temps est le nombre du mouvement.

[79]) Stob., ib.; Plut., De comm. not. XLI. 2 et 8.

[80]) Plut., ib.2. μηδὲ λείπεσθαι μόριον χρόνου παρόντος ἂν ὃς λέγεται παρεῖναι τούτου τὰ μὲν εἰς τὰ μέλλοντα, τὰ δὲ εἰς τὰ παρῳχημένα διανέμηται.

[81]) Plut., De st. rep. XLII. 1053 E. F.

[82]) Plut., ib.

[83]) Plut., ib. XLIV. 5—6.

en définitive l'organisation d'un monde parfait qui est la cause finale de tout changement dans la nature, depuis le plus important jusqu'au moindre. τὴν δὲ τοῦ κόσμου σύνταξιν αἰτίαν εἶναι τῆς κινήσεως ἐπὶ τὸ κέντρον καὶ τὸ μέσον αὐτοῦ νευόντων καὶ φερομένων πανταχόθεν [84]).

Chrysippe pouvait donc opposer le déterminisme finaliste de sa doctrine à l'indétermination foncière des atomes dans le système d'Epicure [85]). Les Stoïciens niaient que dans le vide les atomes puissent avoir une direction précise: „ὅτι τοῦ κόσμου κενὸν ἐκτὸς ἄπειρόν ἐστι, τὸ δ' ἄπειρον οὔτ' ἀρχὴν, οὔτε μέσον, οὔτε τελευταῖον ἔχει" πολλάκις ὑπ' αὐτοῦ [Χρυσίππου] λέγεται. Καὶ τούτῳ μάλιστα τὴν λεγομένην ὑπ' Ἐπικούρου τῆς ἀτόμου κάτω φορὰν ἐξ· αὐτῆς ἀναιροῦσιν' οὐκ οὔσης ἐν ἀπείρῳ διαφορᾶς καθ' ἣν τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω νοεῖται γινόμενον [86]). Plutarque qui essaye d'opposer sur ce point Chrysippe à lui-même oublie qu'il en est tout autrement du monde tel que l'ont conçu les Stoïciens que de la dispersion à l'infini d'une multitude d'atomes. Le vide que Chrysippe admet autour du tout cosmique est précisément un néant qui ne sert pas à déterminer le haut ou le bas, dans lequel au contraire les directions seraient déterminées (si besoin était) par le centre du monde. Celui-ci. sphérique (ἕνα τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοῦτον πεπερασμένον, σχῆμ' ἔχοντα σφαιροειδές· πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἁρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον) [87]), se meut tout entier [88]); le mouvement circulaire du ciel emporte avec lui les étoiles fixes. qui résident dans l'éther, dernière enveloppe du monde au centre duquel est la terre [89]).

En ce qui concerne les détails de l'astronomie et de la cosmologie stoïcienne, nous n'avons aucune raison de supposer que Chrysippe ait ajouté ou changé quoique ce soit à la théorie de Zénon et de Cléanthe [90]). Il devait s'efforcer de montrer par l'harmonie des mouve-

---

[84]) ib.

[85]) Plut., De st. rep. XLIV. 1054 B.

[86]) Plut., De st. rep. I. 1054 B.

[87]) Diog. VII. 140.

[88]) Cf. Stob., Ecl. phys. I. XXII—XXIII.

[89]) Diog. VII. 155. — Stob., Ecl. phys. I. XXV.

[90]) Il faisait sans doute d'après Cléanthe du soleil et de la lune les produits des exhalaisons terrestres. Χρύσιππος τὸν ἥλιον εἶναι τὸ ἀθροισθὲν ἔξαμμα νοερὸν ἐκ τοῦ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάματος, σφαιροειδῆ δὲ εἶναι τῷ σχήματι. La lune

ments célestes et par les rapports qu' à son dire avaient entr'eux tous les corps de la nature l'étroite interdépendance de toutes les parties du κόσμος, du σύστημα divin [91]).

Sur la terre, la finalité lui semblait manifeste presqu'en toutes choses. Il montrait combien dans l'admirable κόσμου διοίκησις est éminente la place occupée par le λογικὸν ζῶον, apte à imiter par ses arts les productions de la puissance suprême qui a réglé les mouvements célestes [92]). Tout dans la nature est fait pour l'homme [93]) qui lui-même est fait pour la contemplation et la beauté de l'univers. Les paons ont eux aussi pour fin la beauté du tout: l'éclat et la variété des couleurs dont leur queue est parée montre le besoin universel de diversité dans l'unité, d'harmonie [94]). Mais les coqs sont faits pour éveiller les hommes, détruire les scorpions et donner l'exemple de la bravoure dans les combats; les rats nous incitent à réagir contre notre négligence [95]). En maint endroit, au dire de Plutarque, Chrysippe a cité comme exemple de finalité naturelle le fait de commensalisme ou de parasitisme observé chez un mollusque bivalve (πίνα) qu'un petit crustacé (καρκινῶδες), le πινοτήρες, avertit de l'approche de la proie; les coquilles se referment en temps voulu sur la capture commune dont les deux associés se nourrissent „comme s'ils étaient de même nature" [95]).

L'homme, moyen et fin dans la nature, ne peut donc être considéré à part du milieu cosmique. Il présente d'ailleurs de nombreuses analogies avec le ζῶον universel. Un πνεῦμα, émanation du πνεῦμα divin, comme l'a dit Cléanthe [96]) constitue l'âme humaine, et c'est

---

recevait d'après lui son aliment ἀπὸ τῶν ποτάμων ὑδάτων ἀναθυμιάματος (Stob., Ecl. phys. I. XXV).

[91]) Stob., ib.

[92]) Epict. Diss. I. 10,10; Ciceron, De fin. III. XX; De nat. Deor. II. XVI et II, VI.

[93]) Cf. Ciceron, De nat. Deor. II. 64 „Sus vero quid habet praeter escam? an quidem ne putisceret, animam ipsam pro sale datam esse dicit Chrys." Même témoignage chez Plut., Conv. Disp. V. 9. X; Porphyr., De abst. III. 20; Clem. (Strom. VII) attribue cette pensée à Cléanthe.

[94]) Cf. Plut., De st. rep. XXI. 3 et 14; Ciceron, De fin. III. 5 et 18 (D'après le π. φύσεως (Ve livre)).

[95]) Athénée, Deipnos. 89 D; Ciceron, De fin. III. 19, 63; De nat. Deor. II. XLVII; Plutarque, De solertia animal. 2. ὁ τὸ πλεῖστον ἐξαναλώσας Χρυσίππου μέλαν πινοτήρας παντὶ καὶ φυσικῷ βιβλίῳ καὶ ἠθικῷ προεδρίαν ἔχων.

[96]) Epict. Diss. I. 14, 6 αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα.

une partie de cette âme qui assure la procréation de nouveaux êtres (σπέρμα = πνεῦμα μέτ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα [97])) comme une partie de l'âme du monde est le λόγος σπερματικός qui détermine la constitution progressive du κόσμος ainsi que sa reconstitution après l'embrasement total [98]) (διακόσμησις). Comme le monde, l'être humain a un ἡγεμονικὸν raisonnable, placé il est vrai non à la périphérie, mais au centre de l'animal intelligent, comme l'araignée est placée au milieu de la toile qui lui transmet tous les ébranlements reçus du dehors [99]); mais de même que le λόγος divin pénètre le monde, de même l' ἡγεμονικὸν humain a pour domaine celui du πνεῦμα tout entier: ce que ne semble pas avoir enseigné Cléanthe et ce que Chrysippe croyait davoir admettre au dire de Sénèque [100]) sans doute pour expliquer le puissance de la volonté raisonnable s'exerçant parfois sur toutes les parties du corps.

La vie est due à ce principe supérieur qui maintient pour un certain temps le τόνος (la tension nerveuse et la tonicité musculaire étant confondues par les anciens qui ignoraient les fonctions des nerfs) grâce à son intime union (κρᾶσις δι' ὅλων ou μίξις, plus exactement) avec tous les éléments de l'être [101]). Comme l'âme est un corps (sans quoi elle ne serait pas une réalité) [102]), elle ne peut se retirer du mélange qu'est le ζῶον: ce qui montre à la fois son existence distincte et sa nature d'après Chrysippe. Οὐδὲν δ' ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα [103]). Se dissipe-t-elle au sein du πνεῦμα cosmique après la mort de l'homme? Cléanthe paraît avoir admis une sorte de survie personnelle; mais Chrysippe estimait que seules les âmes des sages peuvent survivre plus ou moins

[97]) Eusèbe, Præp. ev. XV. 20, 1. Le sperme est un μίγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν, et il contient l'être préformé (?) d'après Galien, Hist. phil. (Ps.-Gal.).

[98]) Ar. Didym., fr. 36 (p. 468, 8 Diels; fr. 16 Gercke) τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα τὸ πρότερον ἦν. — Nous disons „une partie“ car une autre partie reste l'incorruptible divin.

[99]) Chrys. ap. Chalcid. in Tim. p. 308.

[100]) Sénèq. Ep. CXIII. 18.

[101]) Galien, De Hip. et Plat. Dec. II. 8. L'âme est un πνεῦμα συμφύτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.

[102]) οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, avait dit Cléanthe (Nemes. 32).

[103]) Nemes., Nat. Hom. 33, 34; Tertul., De an. V.

longtemps et peut-être simplement dans la mesure où dure le souvenir des pensées vraies et des bonnes actions [104]).

Le Stoïcisme d'accord avec le Platonisme et l'Aristotélisme pour faire venir l'âme „d'en haut", s'opposait donc à ces grandes doctrines quant à l'immatérialité du principe de vie et de pensée; mais d'accord avec l'épicuréisme pour voir dans l'âme une „chose corporelle", il était nettement opposé à la théorie matérialiste qui reduisait l'âme à des atomes enfermés dans le corps comme dans une enveloppe d'où ils tendraient à s'échapper au lieu d'y maintenir le τόνος vital. Cette position intermédiaire entre des écoles rivales exposait la doctrine stoïcienne à d'incessantes critiques auxquelles Chrysippe devait répondre.

L'Académie restait attachée à la théorie platonicienne qui plaçait l'âme raisonnable dans la tête, les deux „âmes" inférieures dans le cœur et l'abdomen; Chrysippe, plutôt d'accord avec les péripatéticiens [105]), faisait du cœur le siège central de l'ἡγεμονικὸν. Galien [106]) lui reproche de n'avoir pas même discuté le dogme platonicien et de n'avoir apporté à l'appui de la thèse de Zénon, qu'il semblait uniquement préoccupé de défendre, des opinions vulgaires et des centaines de citations d'Hésiode ou d'autres poètes. Tant qu'il ne faisait que décrire la colère (dans le premier livre du περὶ ψυχῆς) on eût dit, d'après Galien, d'un passage du „Timée"; mais après avoir montré comment la colère dépend de dispositions corporelles, il ne montrait pas comment le même centre pouvait expliquer l'apparition des passions et la formation du raisonnement. Ses citations d'Homère, d'Hésiode, de Stésichore, d'Orphée, d'Empédocle, de Tyrtée, etc. eussent pu se retourner contre sa théorie de l'unité du centre psychique. Que pouvaient valoir les prétendues indications qu'il tirait de la parole. des mouvements de la tête et des mains? du rapprochement des termes ἡμονικὸν et ἐγὼ (celui-ci appelé à montrer. par opposition à ἐκεῖνος, la simplicité du

[104]) Diog. VII. Kl. φ. πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρ. δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον Cf. Athénée, Deipnos. VIII. 3.

[105]) Aristote avait fait du cœur le siège central du πνεῦμα, véhicule subtil de l'âme, source de la vie organique. Cf. mon étude sur le πνεῦμα dans les Archiv f. G. 1899.

[106]) Galien, IIIe livre du De Hipp. et Plat. Dec.; cf. Plutarque (περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς 441 A. D. qui se place au point de vue platonicien pour critiquer la théorie de Chrysippe.

moi, et, par le signe de tête qui était supposé l'accompagner, que le siège du moi, τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς. est bien le cœur)? de l'étymologie fantaisiste du mot καρδία rapproché de κρατία, comme si le nom de l'organe indiquait la suprématie de la fonction sur toutes les autres? Chrysippe devait en outre prétendre que la situation du cœur permet seule la κοινὴ αἴσθησις. la conscience de soi dans la diversité des fonctions psychiques, par suite du sentiment de la tension que l' ἡγεμονικὸν maintient dans tout l'être vivant [107]). A ceux qui lui objectaient la légende de Minerve — (τὸ γὰρ τὴν Ἀθηνᾶν Μῆτιν οὖσαν καὶ οἷον φρόνησιν ἐκ τῆς κεφαλῆς γενέσθαι τοῦ Διός, σύμβολον φασὶν εἶναι τοῦ ταύτῃ τὸ ἡγεμονικόν εἶναι)[108]). — Chrysippe répliquait par une argumentation complexe et confuse fondée sur une interprétation personnelle de la croyance traditionnelle. On ne peut que sourire du recours continuel à de tels procédés de discussion. que Galien considère avec raison comme peu dignes d'un philosophe [109]).

En présence de la théorie épicurienne qui accentuait la passivité de l'âme, Chrysippe ne pouvait que souligner l'activité du πνεῦμα dans toutes les fonctions psychiques. Il rectifia dans la théorie de la sensation une interprétation, fausse à son avis, donnée par Cléanthe de la pensée de Zénon. Celui-ci avait appelé la sensation une empreinte (τύπωσις), et dans sa fidélité parfois peu clairvoyante, Cléanthe en avait parlé comme s'il s'agissait d'une empreinte laissée par un cachet sur de la cire molle. façonnée en creux et en relief [109a]). Chrysippe estima que des empreintes successives ne pourraient subsister et que la théorie de Cléanthe entraînerait la ruine de la mémoire [110]); le πνεῦμα ne peut recevoir que des modifications passagères comme celles de l'air extérieur modifié par la voix [111]):

---

[107]) Stob., Ecl. phys. κοινὴ αἴσθησις = ἐντὸς ἀφὴ . . . καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα.

[108]) Galien, Hipp. et Plat. Dec. Livre IV.

[109]) Il en était de même du rapprochement des termes ψυχὴ et ψῦξις destiné à montrer que l'âme humaine est due à un refroidissement du πνεῦμα divin.

[109a]) Sext. Emp. adr. Log. VII. 228. Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχὴν ὥσπερ καὶ διά τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύποσιν. Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον.

[110]) Cf. Sext. Emp. loc. cit.; Diog. VII. 50 οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος ἐπεὶ ἀνενδεκτόν ἐστι πολλοὺς τόπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι.

[111]) Sext. Emp. adv. log. VII.

il est trop subtil, quoique corporel (τὴν ψυχὴν [φ. Χρυσ.] ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον)[112], pour que la φαντασία soit autre chose qu'une ἑτεροιώσις, susceptible d'être renouvelée grâce à l'habitude pour donner naissance au souvenir. Et la vieille théorie signalée par Aristote dans son De anima comme la plus généralement admise pour expliquer la sensation — la connaissance du semblable par le semblable — reparaît ici: les qualités sensibles sont des πνεύματα, des τόνοι ἀερώδεις qui viennent à la rencontre du πνεῦμα intérieur allant de l'ἡγεμονικὸν vers les organes des sens: s'il y a harmonie des deux processus la sensation, l'image se produit. Chrysippe expliquait la vision par le πνεῦμα igné ou brillant qui va de l'ἡγεμονικὸν vers les yeux; si l'air ambiant est également brillant, le sujet perçoit la couleur; sinon il n'y a pour lui que ténèbres[113]. On ne trouve donc pas plus de passivité dans l'exercice des cinq fonctions sensorielles que dans l'émission de la voix ou du sperme. Ταύτης [τῆς ψυχῆς] οὖν τῶν μερῶν ἑκάστω διατεταγμένων μορίῳ τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν εἶναι, — τὸ δ' εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν, — εἰς ὦτα ἀκοὴν, εἰς ῥίνας ὄσφρησιν, εἰς γλῶτταν γεῦσιν, εἰς ὅλην τὴν σαρκὰ ἁφήν, εἰς ὄρχεις ἕτερον τιν' ἔχον τοιοῦτον λόγον σπερματικόν. εἰς ὃ δὲ συμβαίνει πάντα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι μέρος ὂν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν[114]). Dans l'ἡγεμονικὸν l'activité intellectuelle donne naissance aux images, aux idées, aux pensées. τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν[115]); peu à peu, aux appétitions primitives, naturelles, s'y superpose la raison: μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον· ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν, περὶ δεκατέσσαρα ἔτη[116]). Ainsi la partie centrale de l'âme sent, désire, veut, raisonne, gouverne tout l'être, dans son indécomposable unité ἐν ταύτῳ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμήν, λόγον, συνείληφε[117]). Mettre bien en lumière cette activité fut assurément l'œuvre de Chrysippe. Lorsque Posidonius se rapprocha du

---

[112]) Plut., De st. rep. XLI.

[113]) Sext. Emp. loc. cit. — Cf. la théorie de la vision dans le Timée.

[114]) Gal., De Hipp. et Plat. Dec. III.

[115]) Diog. VII. 52.

[116]) Stob., Ecl. phys. I. XXV.

[117]) Stob., ib.

platonisme au point d'admettre un principe de la passion opposé à celui de la raison, il tenta sans doute d'invoquer l'autorité de Cléanthe à qui Galien attribua ensuite la conception d'une âme appétitive distincte de l'âme raisonnable [118]), — à qui Stobée prête la théorie renouvelée d'Aristote d'un νοῦς venant du dehors: Θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν [Κλεανθ. φ.] [119]). Chrysippe était incontestablement dans la logique du stoïcisme en affirmant non seulement l'unité de l'âme, du πνεῦμα individuel tout entier pénétré du λόγος que l'ἡγεμονικὸν rendait de plus en plus sensible; — mais encore l'identité foncière du πνεῦμα individuel et du πνεῦμα cosmique, divin. D'un bout à l'autre de l'univers, la même substance sous des aspects différents se trouvait ainsi animée, dirigée, par ce qu'il y avait de plus pur en elle, de plus impérissable, de plus proche de l'incorporel. Minéraux, plantes, animaux, hommes, astres, tout communiait dans une participation, à divers degrés seulement, à l'universelle tension. Certes, ce n'était point de l'aristotélisme; mais c'était après Aristote ce que la pensée antique pouvait concevoir sans doute de plus hardi dans le domaine des spéculations philosophiques.

III.

La Providence, le Destin et la Liberté d'après Chrysippe.

L'idée maitresse de la philosophie de la nature et de l'homme, chez Chrysippe, est, nous l'avons vu, celle de l'unité cosmique, de l'organisation, de „l'économie" de l'univers, dues à une force suprême toujours à l'œuvre dans la substance en voie de perpétuelle transformation. Si le monde est un „vivant" [120]) remarquable, d'une beauté supérieure à celle de toutes les œuvres humaines, il est l'œuvre d'un dieu. Cléanthe avait dit que l'hégémonie dans la nature ne pouvait appartenir qu'au meilleur des êtres [121]). Si aliquid est, dit Chrysippe, d'après Cicéron, quod homo efficere non possit, qui id efficit melior est homine. Homo autem hæc quae in mundo sunt efficere non potest. Qui potuit igitur, is praesta homini.

---

[118]) Gal., De Hipp. et Plat. Dec. V. 6.

[119]) Stob., Ecl. phys. I. XXV.

[120]) Diog. VII. 142 ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχόν καὶ νοερόν.

[121]) Ciceron, De nat. Deor. II. 5. Necesse est illud etiam in quo sit totius naturae principatus [ἡγεμονικὸν] esse omnium optimum.

Homini autem praestare quis possit nisi Deus? Est igitur Deus[122]). L'ἡγεμονικὸν du monde ne peut être qu'unique; il n'y donc qu'un seul dieu suprême, impérissable: comme il est le principe de la vie, on peut l'appeler Δία, δί ὃν τὰ πάντα ou Ζῆνα, παρ' ὅσον τοῦ Ζῆν αἴτιός ἐστιν (Toujours l'abus des prétendues explications étymologiques). Mais on pourrait l'appeler Poseidôn en tant que πνεῦμα[123]) διὰ γῆς καὶ θαλάττης ἰόν, οἰκονομοῦν αὐτῶν τὴν στάσιν καὶ τὴν ἁρμονίαν[124]). De même les noms des diverses divinités admises par les esprits vulgaires correspondent à des manifestations diverses de l'unique principe organisateur du monde. Aussi Chrysippe raillait-il dans le περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων[125]) ceux qui assimilent les dieux à des êtres humains et persistent à voir dans les fables anciennes l'expression de la vérité sur l'existence et les rapports des dieux et des déesses: Diogène Laërce se montre indigué de ce que Chrysippe a pu écrire sur les amours de Jupiter et de Junon, comme d'une manifestation inadmissible d'irrévérencieuse impiété[126]). Toute la mythologie doit être interprétée à un point de vue purement cosmologique: Chrysippe cherchait à accommoder à sa doctrine les fictions d'Orphée, d'Hésiode et d'Homère[127]) et à faire dévier ainsi les croyances populaires au profit de la philosophie stoïcienne. Toutefois, s'il refusait d'admettre l'existence des personnalités mythologiques, il faisait de chaque astre un dieu intelligent et jouant un rôle déterminé dans l'organisation de l'univers: Θεῖα τὴν φύσιν ὄντα [τὰ ἄστρα] καὶ ἔμψυχα καὶ διουκούμενα κατὰ τὴν Πρόνοιαν[128]). Ce sont les dieux engendrés et périssables Ἥλιος μὲν γὰρ, Σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι θεὸν παραπλήσιον ἔχοντες λόγον γεννητοί εισιν[129]); ils doivent participer le plus largement possible à l'in-

---

[122]) Ciceron, De nat. Deor. II. 10, 25.

[123]) Nous avons vu à propos de l'âme humaine que l'ἡγεμονικόν pénètre le πνεῦμα dans toute son étendue.

[124]) Maxime de Tyr., Serm. XIX.

[125]) Diog. VII. 187.

[126]) Cf. Ciceron, De nat. Deor. II. XXV; Diog. VII. 187; Origène, Contre Celse, 4. Il s'agit d'une interprétation de la peinture qui ornait, dit Origène, un temple de Samos.

[127]) Ciceron, De nat. Deor. I. XV.

[128]) Stob., Ecl. phys. I. XXV.

[129]) Plut., De st. rep. 1052 A (d'après le περὶ θεῶν). Cléanthe s'il admettait que le soleil fût l'ἡγεμονικόν du monde devait différer d'avis sur sa génération et sa disparition.

telligence répandue dans l'univers, avec plus au moins de libéralité selon les êtres: Τὸν δὴ κόσμον διοκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν (κατά. φ. χρ. π. προνοίας) εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ . . ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον [130]). Mais leur substance, moins pure que celle du Ζεῦς seul αἴδιος, est vouée à l'absorption finale par le grand artiste, τὸ τεχνικὸν, universel [131]). De plus, ils ne sauraient avoir aucune initiative; le dieu suprême est lui-même sans volonté: il n'est que raison, toujours identique à lui-même, déterminant pour toujours la succession des évènements de l'univers qui à chaque nouvelle période de reconstitution cosmique se répéteront strictement semblables à ceux de la période précédente (de sorte que les mêmes corps, les mêmes âmes, les mêmes pensées ou actes apparaîtront de nouveau [132]). Zeus est donc le Destin. Les noms, donnés aux Parques expliquent en partie la nature du Destin: Lachesis indique qu'un sort déterminé est réservé à chacun; Atropos décèle l'immutabilité des arrêts du destin; Clôtho désigne l'enchevêtrement des séries causales qui aboutissent à la réalisation des diverses destinées (τοῖς κλωθωμένοις παραπλησιώς διεξάγεται κατὰ τὴν ἐτυμολογικὴν ἐξήγησιν) [133]). Rien n'échappe à la domination du Destin, à la prédétermination par la Loi: οὐθέν γάρ ἐστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι, οὐδὲ τοὐλάχιστον, ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον [134]). Aussi le destin est il pour tous les êtres, pour toutes les choses, tous les actes et tous les évènements, l'inéluctable, l'εἱμαρμένη = φυσικὴ σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων, καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς [135]). Nous savons que Chrysippe comparait volontiers l'ordre ainsi réalisé

---

[130]) Diog. VII. 138.

[131]) Plut., De st. rep. XXX. 9; De comm. not. XXXI; Diog. VII. 142.

[132]) Lactance (Divin. Inst. VII. 33) τούτο δέ οὕτως ἔχοντα, δῆλον ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃν νῦν ἐσμὲν καταστήσεσθαι σχῆμα — (d'après le π. προνοίας). Lactance tirait de ce passage un argument en faveur de la „résurrection des corps", théorie stoïcienne (?).

[133]) Stob., Ecl. phys. I. IX; Diogen. fr. 46 Gercke. Τεκμήριον δὲ καὶ ἄλλο ἰσχυρὸν φέρειν χρ. οἴεται τοῦ ἐν ἅπασιν εἱμαρμένην· τὴν θέσιν τῶν τοιούτων ὀνομάτ ων . . . τὰς Μοίρας ὠνομάσθαι ἀπὸ τοῦ καταμεμερίσθαι καὶ κατανενεμῆσθαι τινα ἡμῶν ἑκάστῳ . . .

[134]) Plut., De st. rep. XXXIV.

[135]) IVe livre du π. προνοίας — selon Aulu Gelle, Noct. Att. VI. 2; Alexandre, De fato fr. 68 et 103.

dans l'univers (par la δυνάμις πνευματικὴ au service du λόγος ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων, ἢ λόγος καθ'ὃν τὰ γεγονότα γέγονε [136]) à celui que met un maître, dans une maison où rien n'arrive que selon la règle établie par lui. Mais bien plus puissante est la force organisatrice de l'univers, de laquelle dépend même la constitution intime de chaque être [137]). Le Destin a adapté la nature de chacun au rôle qu'il doit jouer comme l'organe à la fonction, celle-ci étant au préalable déterminée par le plan d'ensemble.

Ainsi au moment où Epicure s'écartait de la doctrine de Démocrite afin de sauvegarder la liberté et plaçait dans chaque atome même un principe d'indétermination, au moment où le probabilisme mettait dans la théorie de la connaissance au moins le germe d'une doctrine complète de la contingence, Chrysippe accentuait encore, si possible, le fatalisme stoïcien, déjà si fortement exprimé par Cléanthe [138]).

Mais il s'efforçait de le rendre acceptable en l'unissant intimement à la théorie de la Providence, si vivement combattue par les Epicuriens [139]). Dès lors le „problème du mal" se posait avec acuité. Il était d'autant plus difficile à résoudre que malgré l'opposition très superficielle du ποιοῦν et du πάσχον, les Stoïciens n'admettaient pas comme Platon un principe de „non être", essentiellement rebelle à l'organisation, à l'action du Bien, — ou comme Aristote une contingence, un défaut foncier de détermination, qui, dans le passage de la puissance à l'acte permettait à certains désordres, à certains cas tératologiques et en particulier aux fautes et aux vices des humains, d'apparaître dans une nature où en principe rien n'était en vain. Comment expliquer que dans un monde issu tout entier de la substance divine, resté tout entier divin, réglé jusque dans ses moindres

---

136) Stob., Ecl. phys. I, d. IX.

137) Plut., De st. rep. XXXIV. Οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας παραγούσης, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην ὡς ἄν ποτ' ἔχομεν ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες, εἴτε πεπηρωμένον, εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες, ἢ μουσικοί.

138) Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ γ᾽ ἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν θέ γε μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

139) Plut., De st. rep. XXXVIII. 1051 E. Πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται [γρ.] καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν Πρόνοιαν ἐκ τῶν ἐννοιῶν ἅς ἔχομεν περὶ θεῶν εὐεργετικοὺς καί φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες. Cf. De comm. not. XXXII. 1075 E.

détails par un Destin tout puissant, tant d'imperfections, tant de maux, de vices et de souffrances puissent se manifester?

La solution la plus aisée était de nier l'existence du mal. Pour le sage, la souffrance n'est pas un mal: s'il est des choses qui nous affligent, elles ne nous rendent pas inférieurs à nous-mêmes [140]), bien au contraire elles nous permettent de montrer notre grandeur; elles ne sont donc pas réellement des maux. De plus ce qui est mauvais à un point de vue trop strictement humain, cesse de l'être aux yeux de quiconque s'élève au point de vue divin: si au lieu de considérer nos intérêts particuliers, nous envisageons le monde dans son entier, nous voyons les oppositions se concilier et les êtres imparfaits se compléter pour former ensemble un tout satisfaisant. · Μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι, μηδὲ πέμπτον κόσμῳ, κατὰ τὴν ἀρίστην φύσιν ἁπάντων περαινομένων [141]).

Mais comment nier l'existence du mal dans le monde quand on a identifié le mal véritable et le vice; quand on a reconnu que tous les hommes sont φαῦλοι, par conséquent en proie à la seule maladie dont le sage ait à s'inquiéter? — Ne vaut-il pas mieux affirmer résolument l'existence du mal comme une nécessité naturelle et la justifier au nom de la raison même? Tel est le parti que prit Chrysippe. Comme Platon, il osa dire que le Bien suppose toujours le Mal, son contraire (la lutte des contraires était d'ailleurs d'après Héraclite le fondement même du devenir cosmique, à l'origine duquel on voyait le feu se changer de lui-même, en partie, en son contraire, l'eau). Vouloir que le bien soit, c'est vouloir implicitement que le mal soit aussi. Κακίαν δὲ καθόλου ἆρα οὔτε δυνατόν ἐστιν, οὔτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι [142]). L'injustice seule donne toute sa valeur à la justice, le vice à la vertu, le mal au bien.

De plus, les défauts que l'on constate chez les êtres ne sont que la conséquence ou la condition nécessaire de l'existence en eux de qualités positives. La fin de la nature n'est certainement pas le mal [143]); mais comme il était impossible que de grandes choses, voire les plus belles, ou les plus utiles à la grandeur morale du Sage, fussent réalisées sans que certaines incommodités, faiblesses ou imperfections ne

[140]) Plut., De comm. XXV. χείρονας δ' οὐ ποιοῦσιν.

[141]) Plut., De st. rep. XXXVII.

[142]) Plut., De st. rep. XXXVI. 1, 1051 B.

[143]) Aulu. Gelle, Noct. att. VI. 1. „Non fuisse hoc principale naturae consilium".

devinssent inhérentes à la nature, le mal s'imposait κατὰ παρακολούθησιν. Ainsi la tête a besoin de tissus et d'ossements délicats pour être le mieux adaptée possible aux exigences de la vie humaine; aussi n'est-elle que faiblement protégée en certaines parties; mieux valait une certaine fragilité que la privation d'avantages dus à sa constitution actuelle. D'autres incommodités sont la conséquence de dons naturels dont on ne voudrait pas être privé. C'est dans le même temps et par une suite inéluctable de la santé et de la vertu que la nature fait naître les moyens de salut ou d'élévation morale et les causes de maladie ou de vice [144]. „Sic, Hercle, inquit [Chrysippus], dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem nacta sunt [145].“ — Alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis quoe [natura] faciebat cohaerentia; eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit [146]. Ainsi la Providence ne saurait être incriminée pour les maux et les vices des hommes: elle n'en est pas directement la cause . . . . Τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογον ἔστιν· ὃν τρόπον γάρ οὔτε νόμος τοῦ παρανομεῖν παραίτιος ἂν γένοιτο, οὔτε οἱ θεοὶ τοῦ ἀσεβεῖν. [147]. (Leibnitz a cru comme Chrysippe justifier la divinité au sujet de la production d'un monde qui n'est que le meilleur possible, en distinguant la „volonté antécédente“ qui va au bien, de la „volonté conséquente“ de Dieu, obligé par une sorte de Nécessité supérieure, de recourir à l'imperfection croissante pour obtenir la diversité; mais pour Leibnitz le mal n'était que la suite de la privation, qui semble ne pas avoir besoin de cause efficiente; pour Chrysippe, le mal était la conséquence plus ou moins éloignée du bien, quelque chose de positif, et il eût fallu que sa cause efficiente fût bien distincte de la Cause universelle pour que celle-ci pût éluder toute responsabilité.)

Le mal pour Chrysippe n'est pas seulement la condition d'un plus grand bien; il a son rôle dans la nature comme moyen de punir les méchants et d'éprouver les bons [148]. Dans un système ou tout a

[144]) Plut., De st. rep. XXXV. d'après le 2e livre du π. φυσεώς.

[145]) Aulu. Gelle, N. att. VI. 1. d'après le 4e livre du π. προνοίας.

[146]) Id., ibid.

[147]) Plut., De st. rep. XXXIII. 2. d'après le π. τοῦ Δικάζειν et le IIe livre du π. θεῶν.

[148]) C'est par le courage déployé dans l'adversité que les plus vertueux des hommes acquièrent un mérite supérieur à celui de Jupiter.

une fin morale ou esthétique, le mal ne peut pas être sans utilité. τὸν θεὸν κολάζειν [φ. χρ.] τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν [149]). Certaines souffrances ont le même rôle que de „mauvais démons“ harcelant les hommes impies et injustes [150]). D'autres souffrances sont la conséquence des vices de quelques-uns, vices qui entraînent pour tous, par une solidarité naturelle, de redoutables maux (Ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἴδιόν τινα ἔχει λόγον). Les bons peuvent ainsi pâtir pour les méchants: ποτὲ μὲν τὰ δύσχρηστα συμβαίνειν τοῖς ἀγαθοῖς οὐχ' ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν, ἀλλὰ κατ' ἄλλην οἰκονομίαν, ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσι [151]). C'est sans doute un moyen d'exciter les plus vertueux à coopérer à l'œuvre d'organisation universelle en détruisant autant qu'il est en leur pouvoir le vice autour d'eux dans les cités; c'est peut-être auss un moyen de les accoutumer à se considérer comme partie d'un tout à la beauté duquel chacun doit sacrifier son bonheur propre [152]).

Toutefois, l'homme est si bien l'une des principales fins de la nature que la divination est faite pour lui permettre de participer à la prévision divine de l'avenir, dans la mesure où la prescience lui est utile. Zénon et Cléanthe n'avaient fait qu'esquisser une doctrine de la μαντικὴ [153]); Chrysippe eut à la défendre contre l'Académie probabiliste et la controverse dura longtemps encore après sa mort [154]). La divination était définie: un pouvoir de connaître, voir et expliquer les signes envoyés aux hommes par les dieux [155]); cette définition s'appliquait à l'interprétation des présages, des songes, des oracles, etc.

---

[149]) Plut., De st. rep. XXXV.

[150]) Cf. Plut. Quest. rom. LI. 276 F—277 A. καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους. On ne saurait dire quelle confiance il faut accorder à ce texte; Chrysippe montrait plutôt du mépris pour tout ce qu'on disait des „vengeances“ divines et qu'il comparait aux contes sur Acco et Alphitto, „croquemitaines“ pour les enfants. — (Plut., Comm. not. IV.)

[151]) Plut., De st. rep. XXXV. 1050 F—1051 A.

[152]) La théorie de la „résignation“ dans le sacrifice de l'individu au tout semble avoir été surtout développée par les derniers Stoïciens, Epictète et Marc Aurèle. Cependant Chrysippe disait que tout être devrait être empressé à courir au devant de sa destinée.

[153]) „Quum. . : Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset et ea Cleanthes paullo uberiora fecisset. . .“ (Ciceron, De divin. I. III.)

[154]) Ciceron, ib. I. IV.

[155]) Ciceron, De divin II. 63, 130; Sext. adv. Math. IX; Stob., Ecl. Eth. II. 122.

Pour prouver l'existence d'un pouvoir aussi surprenant, Chrysippe raisonnait ainsi: s'il y a des Dieux et s'ils ne font pas connaître aux hommes les évènements futurs, c'est ou bien qu'ils les ignorent-ce qui est inadmissible, puisqu'ils ont prédéterminé ces évènements; ou bien qu'ils n'aiment pas les hommes, — ce que l'on ne saurait admettre, étant donné la „sympathie" universelle; ou bien qu'ils dédaignent de les instruire estimant soit qu'il importe peu aux mortels de connaître l'avenir, soit qu'il est contraire aux exigences de la dignité divine de condescendre à cette révélation, — ce qui impliquerait que les dieux sont tels qu' Epicure les a conçus. Les dieux bienfaisants, amis des hommes et instruits de l'avenir, ne peuvent que vouloir faire connaître aux mortels raisonnables — de même nature qu'eux — ce qui les intéresse le plus, et ils ne sauraient manquer de trouver le moyen de nous communiquer une partie de leur prescience. „Est igitur divinatio" [156]).

Chrysippe distinguait la divination naturelle de la divination „artificielle". La première, la plus aisée, est une sorte d'inspiration divine. „Concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt" [157]). Les oracles, les songes, suppléent souvent à la connaissance sensible ou à la prévision normale [158]). Dans le sommeil ou dans l'exaltation prophétique, l'ἡγεμονικὸν délivré de la charge des sens, peut-être tout entier tendu vers la source de toute prescience et bénéficier de la „sympathie intellectuelle" de tous les êtres raisonnables, humains ou divins.

---

[156]) Ciceron, De div. I. XXXVIII—XXXIX; II. XLIX; Alex., De fato XXX. Ἐυλόγον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι, ἄτοπον γὰρ τὸ λέγειν ἐκείνους ἀγνοεῖν τι τῶν ἐσομένων.

[157]) Ciceron, De div. I. XVIII et II. XI. — Quod et somniantibus sæpe contingit et nonnunquam vaticinantibus per furorem.

[158]) Cf. Ciceron, De div. I. XX. „De quibus disputans Chrysippus multis et minutis somniis colligendis facit idem quod Antipater, ea conquirens quae Antiphontis interpretatione explicata declarant illa quidem acumen interpretis." — Suidas (Lex. mot τιμωροῦντος) attribue à Chrysippe un récit analogue à celui que fait Ciceron de l'aventure de deux Arcadiens, logés séparément à Mégare dont l'un voit en songe l'autre mis à mort, caché sous du fumier dans un chariot qu'on doit le lendemain matin faire sortir de la ville à la première heure: le songe correspondait si bien à la réalité que le crime fut découvert grâce aux indications de la vision nocturne. — Chrysippe avait recueilli un gand nombre d'oracles attribués à des devins inspirés par Apollon (Ciceron, De div. II. LVI).

Mais ce qu'il y a de plus intéressant dans la théorie de Chrysippe sur la divination est ce qui concerne la divination „artificielle" qui repose sur l'interprétation convenable des signes (arti, ratione aut conjectura, observatis ac notatis signis). Etant donné la connexion de tous les faits dans l'univers, certains évènements extraordinaires ne peuvent manquer d'être précédés ou accompagnés d'autres modifications plus apparentes pour les hommes, de phénomènes auxquels on n'est pas accoutumé (par exemple une disposition anormale des entrailles de la victime [159]), et dans lesquels on peut voir des signes. Trouver la nature de la chose signifiée est souvent difficile et hasardeux: un système de prolepses, un art (τέχνη = σύστημα ἐγκαταλήψεων) est ici requis; mais cet art ne repose pas sur des θεωρήματα formulés en propositions conjonctives nécessairement vraies [160]. Chrysippe eût souhaité, au dire de Cicéron, remplacer la proposition conjonctive (συνημμένον): „Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur", par une proposition adjonctive précédée d'une négation, „Non et natus est quis oriente Canicula et is in mari morietur" [161]). Ne faut-il pas voir dans la préférence marquée pour cette formule le souci qu'avait Chrysippe de n'établir qu'avec une extrême prudence des connexions entre membres de jugement composé tels que le contraire du second n'était nullement en contradiction avec le premier? (Se reporter à la théorie du jugement composé.) Quoi qu'il en soit, Chrysippe faisait reposer la divination en définitive sur la prédétermination et la „confatalité" des évènements [162]). Καὶ τοῦτο λαμβάνοντας παρασκευάζειν πειρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἱμαρμένην [163]). La divination, qui n'est possible que grâce au Destin universel, sert d'argument en faveur du fatalisme. Τὸ μὲν γὰρ „πάντα γίγνεσθαι καθ' εἱμαρμένην" ἐκ τοῦ „μαντικὴν εἶναι" δεικνύναι βούλεται. — Τὸ δὲ „εἶναι μαντικὴν" οὐκ ἂν ἄλλως ἀποδεῖξαι δύναιτο εἰ μὴ προλάβοι" τὸ πάντα συμβαίνειν καθ' εἱμαρμένην [164]). —

[159]) Ciceron, De div. I. LVI. Il en est de même des modifications dans le vol habituel des oiseaux, dans l'aspect ordinaire des „météores", etc.

[160]) Diog. VII. 149; Ciceron, De fato VI.

[161]) Ciceron, De fato 8.

[162]) Alexandre d'Aph., De fato XXX. Τὸ ἐξ ἀνάγκης αὐτὰ γίνεσθαι, ὡς οὐκ ἄν, εἰ μὴ οὕτω γίνοιτο, προγνωσομένων [θεῶν].

[163]) Alex., ib.

[164]) Diogen., fr. 4, 1 (Gercke, fr. 86).

La Providence ne peut se manifester en faveur de l'homme que selon le Destin et grâce au Destin. La *προνοία* et l'*εἱμαρμένη* ne font qu'une seule et même puissance suprême. Si tout arrive selon le Destin, comment donc la Providence divine ne serait-elle pas responsable de tous les maux, de toutes les fautes, de tous les vices des hommes[165]? Et pourquoi délibérer, choisir, faire effort pour agir, si l'avenir tout entier est prédéterminé? L'*ἀργὸς λόγος* peut-il être réfuté? „Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibueris sive non, convalesces. Item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non, non convalesces. Et alterutrum fatum est. Medicum ergo adhibere nihil attinet." Haec ratio a Chrysippe reprehenditur[166]. Le malade peut ne devoir guérir qu'à la condition qu'on appelle un médecin. Qu'il soit prédéterminé à guérir, cela ne suffit pas: pour que l'évènement se produise, il faut que des antécédents convenables l'aient rendu possible et nécessaire; il n'est pas seulement „fatal"; il est „confatal" avec d'autres parmi lesquels peut-être la présence du médecin à un certain moment de la maladie. „Copulata enim res est et confatalis"[167]. De même la prédiction „Œdipe naîtra de Laïus" devait s'accomplir; mais elle ne pouvait se réaliser qu' à la condition que Laïus s'unisse à une femme. Celle du meurtre de Laïus par Œdipe ne pouvait se réaliser qu' à une autre condition: c'est qu'un oracle prévînt Laïus du sort qui lui était réservé et le déterminât ainsi à exposer son enfant, car l'abandon d'Œdipe fut la cause immédiate de toute une série de néfastes évènements[168]. Tant il est vrai que les signes sur lesquels repose la divination sont des faits naturels, c'est à dire prédéterminés comme tous les autres, qui s'insèrent à leur moment dans la suite des phénomènes pour entraîner une série indéfinie de conséquences. Ils ne diffèrent pas foncièrement des „signes" qui permettent la prévision vulgaire ou „scientifique"; ils ne permettent pas à ceux qui sont menacés des pires infortunes de les éviter, bien au contraire, ils précipiteraient plutôt la ruine en déterminant l'apparition des conditions

---

[165]) Chrysippe se demandait dans le IVe livre du *περὶ προνοίας, εἰ αἱ ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται.* La réponse exigeait la distinction préalable du *κατὰ φύσιν κοινήν* et du *κατὰ φύσιν ἰδίαν.*

[166]) Ciceron, De fato XII—XIII.

[167]) Ciceron, ib. XII.

[168]) Alex. d'Aph., De fato XXXI.

requises par la confatalité [169]). En revanche la prévision de l'avenir, qu'elle relève de la sagesse normale ou de la divination, permet à ceux qui ont une heureuse destinée de contribuer par leurs propres efforts à la réalisation des évènements susceptibles de leur procurer joie, santé, bonheur, etc. L'action personnelle n'est donc pas vaine; mais si elle est en certains cas la condition nécessaire de la production d'évènements prédéterminés [170]), elle n'en est pas moins fatale et la délibération, le choix „volontaire" qui la déterminent n'ont d'importance qu'en tant que formalités requises par le Destin.

Toutefois, l'homme a l'illusion de la contingence. Chrysippe le constate: qu'un fait ne soit pas appelé à se produire, soit; mais il reste possible à nos yeux [171]), et cela suffit pour que nous ayons à délibérer et choisir. Dans notre ignorance des déterminations de l'avenir, nous avons à opter pour le plus probable, pour le „possible" qui nous paraît le plus conforme à la nature [172]). Il peut arriver que nous ayons le sentiment d'une sorte de liberté d'indifférence, le choix pouvant se faire, du moins à nos yeux, ἣν ἔτυχεν ἐπίκλισιν [173]). En réalité, il se fera toujours selon le Destin et pour une raison inconnue de nous ou du moins obscure. ἣν ἔτυχε ληψόμεθα κατ' ἄδηλον τινὰ ἀποκληρώσαντες αὐτὰς λόγον; car un fait sans cause est impossible, τὸ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι, καὶ τὸ αὐτόματον. Il est impossible que dans les mêmes circonstances deux hommes puissent agir de différentes façons [si leurs natures ne sont pas différentes] [174]). La conception de la liberté véritable est assurément absente de la doctrine stoïcienne et Chrysippe n'a point cherché à l'y faire pénétrer. Mais il a prétendu analyser les faits tels qu'ils sont, en distinguant ce qui apparaît dans la pensée de l'homme et ce

---

[169]) Cf. Alex. d'Aph., De fato XXXI.

[170]) Nemes., c. 37. περιττὴ δὲ καὶ ἡ μάχη τοῦ λογισμοῦ καὶ τῆς ἐπιθυμίας ἐπὶ τοῦ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς. Εἰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὥρισται τὸν μὲν πρᾶξαι, τὸν δὲ μὴ πρᾶξαι, τίς ἡ χρεία τῆς ἐν αὐτῷ στάσεως; — Ἀλλὰ καὶ τοῦτο συγκαθείμαρται μὴ μόνον πρᾶξαι ἀλλὰ καὶ τοιῶσδε πρᾶξαι.

[171]) Ciceron, De fato 7. ‚Quæ non sint futura posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam etiam si id nunquam futurum sit".

[172]) Chrys. ap. Epict. Diss. II. 6. 9.

[173]) Plut., De st. rep. XXIII. 5. Λέγω δὲ ἣν ἔτυχεν ἐπίκλισιν, οἷα γίνεται ὅταν δυεῖν προκειμένων δραχμῶν ὁμοίων κατὰ τὰ λοιπὰ, ἐπὶ τὴν ἑτέραν ἐπικλίναντες λαμβάνωμεν αὐτήν.

[174]) Alex. De fato XV.

qui existe nécessairement dans l'univers, y compris cette pensée humaine dont le Destin a déterminé jusqu'aux illusions. Dans l'univers, comme le dit Alexandre d'Aphrodise, Chrysippe ne laisse subsister aucune contingence, aucune possibilité en dehors de ce qui est fatal[175]); tout est fatal. Dans l'esprit humain, le possible est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux (à nos yeux), τὸ ἡμῖν τὰ κωλύοντα αὐτὰ ἄγνοστα[176]). Grâce à la conception du possible, l'homme délibère, choisit, veut; sans cela, il serait la brute καθ' ὁρμὴν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης διὰ ζώου γινομένης[177]). Ce qui fait la dignité de l'homme en partie du moins, c'est son illusion sur l'indépendance de l'être qui délibère et choisit.

Chrysippe veut bien reconnaître que cette indépendance est toute fictive; mais il s'efforce de faire prévaloir l'idée d'une „autodétermination". Les décisions humaines peuvent être „nécessitées", fatales, et dépendre cependant directement des natures individuelles. Le Destin n'est pas une cause unique, c'est un complexus de causes parmi lesquelles figure la nature particulière de chaque être. Τὴν μὲν ἀνάγκην ἀκίνητόν φασιν αἰτίαν καὶ βιαστικὴν, τὴν δὲ εἱμαρμένην συμπλοκὴν αἰτιῶν τεταγμένην, ἐν ᾗ συμπλοκῇ καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς, ὥστε τὰ μὲν εἱμάρθαι, τὰ δὲ συνειμάρθαι[178]). La Nécessité universelle n'est que la cause première (πρὸκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἱμαρμένην)[179]); c'est la substance unique, divine, dominée par le λόγος, qui détermine l'ordre cosmique et les natures particulières, les caractères individuels; mais ce sont ensuite les natures particulières et les caractères individuels qui déterminent les choix et les actes de chacun[180]). La Nature primitive est donc une

[175]) „La fatalité et la nature, dit Alexandre (De fato VI. — Orelli p. 14) sont pour Aristote la même chose: ce qui est fatal est naturel et ce qui est naturel et fatal"; mais des deux principes que suppose la nature il en est un qui sans avoir une véritable causalité apporte l'indétermination et fait qu'en dehors de ce qui est naturel (et fatal) il y a place pour l'accident, la fortune, l'art humain, la „πρᾶξις" des êtres raisonnables. — Dans le Stoïcisme rien de semblable.

[176]) Alex. De fato X.

[177]) Alex. De fato XIII.

[178]) Aetius (Plac. Diels p. 322. I, 27, 4).

[179]) Plut., De st. rep. XLVII. 1056 B.

[180]) Galien. De Hipp. et Pl. Dec. V. 6.; Ἦθος ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι. — Alex., De fato XXXIV. Καὶ τὰ μὲν τῶν ζώων ἐνεργήσει μόνον, τὰ δὲ πράξει τὰ λογικά, καὶ τὰ μὲν ἁμαρτήσεται, τὰ δὲ κατορθώσει· ταῦτα

cause imparfaite (οὐκ αὐτοτελῆ τούτων αἰτίαν) des phénomènes qui relèvent plus particulièrement de l'activité humaine: il faut envisager cette αἰτία προκαταρκτικὴ lorsqu' elle est devenue un ensemble de causes principales et auxiliaires, pour concevoir comme il convient la détermination des faits particuliers. Τῶν αἰτίων πλείους ἡγοῦνται· τὰ μὲν συνεκτικὰ εἶναι, τὰ δὲ συναίτια, τά δὲ συνεργά, καὶ συνεκτικὰ μὲν ὑπάρχειν ὧν παρόντων πάρεστι τὸ ἀποτέλεσμα [181]).

C'est ici qu'intervient la célèbre comparaison de la nature individuelle de l'homme et de celle du cylindre. Celui qui pousse le cylindre sur un plan incliné est bien la cause de sa mise en mouvement, qui, grâce à l'inclinaison du plan (συναίτιον), est particulièrement efficace; mais le mouvement de ce corps dépend, quant à sa nature et même à sa vitesse, de la forme cylindrique propre à l'objet mû. Aussi peut-on dire que le cylindre „roule“ de par sa constitution particulière „Qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit“ [182]). De même la puissance suprême donne le branle à toutes choses, mais laisse la nature de chaque être déterminer sa conduite particulière [183]).

De même que la Providence n'organise pas le monde de façon à y introduire le mal, qui n'y survient qu' à titre de conséquence inévitable ou de condition nécessaire; — de même le Destin ne détermine pas en tant que λόγος universel des faits tels que les passions,

---

γε τούτοις κατὰ φύσιν [ἰδίαν] — Cf. Alex., De an. II. p. 159 a Ald. μεγίστην δ' ἰσχὺν ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὸ τοιοὺς ἢ τοιοὺς γένεσθαι, μετὰ δε τὴν φύσιν τὰ ἤθη ἐξ ὧν ἀμφοτέρων καὶ ἡ προαίρεσις ποιὰ γίνεται.

[181]) Sext. Emp. Hyp. pyrh. III. 15—19; cf. Alexandre d'Aph., De fato XXII. τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δε συναίτια, τὰ δὲ ἑκτικά, τά δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ ἄλλο τι. — Ciceron, Top. 15, 58. Causarum igitur genera duo sunt: unum quod vi sua efficit, ut ignis accendit; alterum quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit.... Sunt aliae causae quae plane efficiant nulla re adjuvante, aliae quae adjuvari velint.

[182]) Ciceron, De fato XIX.

[183]) Aulu Gelle, N. att. VII. 27. Quanquam ita sit, inquit Chrysippus, ut ratione quadam principali necessario coacta atque connexa sunt fato omnia, — ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia ut proprietas e o r u m est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta, omnem illam vim, quæ de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin vero sint aspera et rudia nulliusque artium bonarum adminiculis fulta..., sua tamen scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt.

mouvements irrationnels, qui sont en opposition avec la Loi commune, avec les principes constitutifs du κόσμος. Il faut admettre une sorte de déchéance du principe premier quand il se transforme en „natures“ particulières, susceptibles de s'éloigner de la droite raison. Cette déchéance, Chrysippe en avait reconnu la nécessité lorsqu'il avait admis que la Providence ne pouvait pas empêcher le Mal de s'opposer au Bien dans le monde, car supprimer l'opposition eût été supprimer le devenir cosmique lui-même. Il fallait donc que le Destin fixât des destinées différentes, les unes heureuses les autres malheureuses, mais indirectement, par l'intermédiaire de natures les unes plus proches, les autres plus éloignées de l'Idéal commun à tous les êtres raisonnables.

Pour faire de la liberté quelque chose de réel dans le monde, il eût fallu reconnaître à chaque nature particulière une part dans la détermination de son propre caractère. Chrysippe ne pouvait y consentir, car il croyait qu'admettre un hiatus dans l'enchaînement des causes et des effets, eût été détruire „l'économie“ totale, la διοίκησις cosmique, fondement de tout le système [184]).

La distinction des causes éloignées et des causes prochaines a amené Chrysippe tout près d'une conception positive de la causalité: celle d'une relation entre un antécédent nécessaire et sa conséquence propre. La Providence et le Destin ne sont pas de véritables causes: le mot προνοία correspond à la finalité universelle, le mot εἱμαρμένη à l'enchaînement de tous les faits; la substance de tous les êtres s'oppose en un certain sens à la succession des modifications, succession où l'irréversibilité, nous l'avons vu plus haut, permet de distinguer les consécutions causales des autres relations donnant matière à jugement. Chrysippe était donc autorisé à prétendre, que la „cause“ des décisions et actes de chaque homme est son caractère particulier. Ce qu'il appelait τὸ αὐτεξούσιον, c'est en définitive ce que Leibnitz a appelé „spontanéité“ [185]) (et liberté quand il s'agit d'êtres raisonnables).

---

[184]) Cf. Alex., De fato XXII. ὅμοιόν τε εἶναι φασὶ καὶ ὁμοίως ἀδύνατον· τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος. — Τὸν κόσμον τόνδε ἕνα ὄντα, καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον, Ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν αἴδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προϊοῦσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ πρόπῳ συνδεδεσμένων ἁπάντων ἀλλήλοις . . κ. τ. λ.

[185]) „L'âme a une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions.“

Aussi ne faut-il pas s'étonner que Leibnitz ait rendu un éclatant hommage — fait rare dans l'histoire de la philosophie — à son prédécesseur stoïcien: Revenons au cylindre de Chrysippe... „Cette comparaison n'est pas différente de la nôtre, qui était prise d'un bateau chargé que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande“ [186]).

Le sage d'après Chrysippe est libre parce qu'il se dirige „spontanément“ dans la voie que le Destin lui a assignée. Mais sa liberté ne diffère pas de celle qu'aurait la boue si elle possédait le sentiment et la pensée (qui lui permettraient de se réjouir d'être foulée aux pieds, parce qu'elle saurait que telle est sa destinée et s'y soumettrait de bon cœur) [187]). Un choix volontaire, en toutes circonstances conforme aux arrêts du Destin, parfaitement prédéterminé par conséquent, mais paraissant n'émaner que de la nature individuelle — tel que si l'on „mettait à part la futurition de la chose et la prévision ou la résolution de Dieu“ [188]) il soit vraiment contingent, „n'ayant en lui rien qui le rende nécessaire et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pourrait arriver au lieu de lui“ [189]), — voilà pour Chrysippe comme pour Leibnitz un fait de „liberté“.

Le philosophe stoïcien d'ailleurs, ne se contentait pas de cette audacieuse affirmation que l'universelle prédétermination laisse subsister la responsabilité et la spontanéité individuelles; il s'efforçait de montrer la nécessité de la croyance au Destin pour la sauvegarde des idées morales: sans destin, pas de loi morale, pas d'obligations ou de prescriptions, pas de bonnes actions et de fautes, par conséquent; ni vertu, ni vice; ni récompense, ni punition [190]). On ne pouvait ré-

---

[186]) Leibnitz, Theod. II. 354. Janet. — Cf. plus haut „Chrysippe a raison de dire que la vice vient de la constitution originaire de quelques esprits“.

[187]) Chrys. d'après Epictète, Diss. II. 6, 9. — Voir plus haut p. 110 au sujet de la liberté du Sage: ἐξουσία αὐτοπραγίας (Diog. VII. 122).

[188]) Leibnitz, Théodicée.

[189]) Id. ib.

[190]) Alexandre, De fato XXXV. Λέγουσι γὰρ οὐκ ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ πεπρωμένη, — οὐδὲ ἔστι πεπρωμένη, οὐκ ἔστι δὲ αἶσα, — οὐδὲ ἔστι μὲν αἶσα, οὐκ ἔστι δὲ Νέμεσις, — οὐδὲ νέμεσις, οὐκ νόμος, — οὐδὲ μὲν νόμος, οὐκ λόγος ὀρθός, προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέων, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέων. — Ἀλλὰ ἀπαγορεύετα μὲν τὰ ἁμαρτανόμενα, προστακτικὰ δὲ τὰ κατορθώματα· οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ .. ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα· ἀλλ εἰ μὲν ταῦτα .. ἔστιν ἀρετὴ καὶ κακία· εἰ δὲ ταῦτα, ἔστι καλὸν καὶ αἰσχρὸν ... Τὸ μὲν

pondre plus hardiment à ceux qui prétendaient que le fatalisme stoïcien entraînait la ruine de l'activité, de la responsabilité et des sanctions.

IV.

L'assentiment et le destin.

L'importance de la théorie de l'assentiment (συγκατάθεσις) dans la doctrine stoïcienne est indéniable. Au point de vue de la connaissance, l'assentiment est ce qui fait la vérité ou l'erreur, ce qui donne la certitude, ce qui, depuis le moment où naît la sensation jusqu' à celui où la pensée du Sage s'oppose aux progrès de la sophistique, permet à l'être raisonnable et vigilant d'affirmer avec une légitime autorité „l'indépendance" de son esprit. Au point de vue pratique, l'assentiment est ce qui fait la rectitude ou l'égarement, la volonté convenable ou la passion, la vertu ou le vice. La théorie de la συγκατάθεσις nous paraît d'autant plus importante que nous sommes accoutumés à considérer dans la connaissance le fait de la croyance, dans l'erreur plus ou moins ce que Descartes appelait une disproportion entre la puissance de l'entendement et celle de la volonté, dans la vertu ou le vice la conséquence d'une liberté dont on a fait un bon ou mauvais usage. Nous sommes ainsi portés à voir dans la συγκατάθεσις stoïcienne un fait de volonté; à interpréter la théorie de la connaissance et celle des passions notamment, chez Chrysippe, comme si elles avaient pour fondement l'opposition d'une intelligence ou d'une sensibilité dociles aux incitations du dehors et d'une volonté plus ou moins rebelle à l'action extérieure. Dès lors, nous ne concevons guère comment notre dialecticien a pu nier effectivement toute liberté et ne pas se contredire en affirmant le rôle considérable, prépondérant, joué dans la pensée et la conduite humaine par la συγκατάθεσις. Nous oublions peut-être trop aisément que la philosophie ancienne ne fut pas, même chez les Stoïciens une „philosophie de la Volonté"; les doctrines qui ont fait une place à la liberté humaine ont surtout envisagé la contingence naturelle et fort peu la „volonté libre": la théorie de la liberté chez Aristote est essentiellement une théorie de l'indétermination des faits futurs quand il s'agit des actes humains (qui échappent à la

---

καλὸν ἐπαινετὸν, τὸ δὲ αἰσχὸν ψεκτὸν . . . Τὰ μὲν ἐπαινετὰ τιμῆς ἄξια, τὰ δὲ ψεκτὰ κολάσεως . . . Bref s'il n'y a pas de destin, pas de récompense, ni de punition.

nécessité naturelle, souveraine dans le monde stellaire, mais limitée dans le monde sub-lunaire); le clinamen conçu par Epicure n'a rien de commun avec un choix volontaire; la liberté pour les probabilistes était surtout un principe d'acatalepsie et d'ataraxie ou d'apathie; la tension du sage stoïcien est plutôt un fait „physique" qu'un fait „moral": nous entendons dire par là que c'est un état du πνεῦμα qui constitue l'âme plutôt que quelque chose d'analogue à l'effort volontaire. La συγκατάθεσις n'est pas la conséquence d'une délibération, d'un raisonnement [190 a]); elle n'est déterminée que par le λόγος immanent qui fait participer chaque être à la Raison universelle, [„ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna" (Ciceron, De div. I. 59)], mais qui est loin d'être en chacun, à chaque instant, raison „raisonnante". Le pouvoir de désirer et de donner ou refuser l'assentiment est en nous comme il est dans la nature de l'eau de rafraîchir (οὕτω καὶ τὸ ζῷον τὸ συγκατίθεσθαι καὶ ὁρμᾶν) [191]). Loin de pouvoir délibérer et choisir selon une „inclination prévalente" (Leibnitz) pour donner son assentiment, l'être doit d'abord donner son assentiment pour qu'il y ait inclination, désir, mobile. Μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτους [φ. Χρ.]. ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας οἰκείας φαντασιάς γενομένης, εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντες μηδὲ συγκαταθεμένους [192]). La συγκατάθεσις n'est tout d'abord qu'une impulsion aveugle déterminée en l'être vivant par la nature. Elle est du même ordre que l'acte instinctif. De même que la nature n'induit pas l'animal en erreur par l'impulsion instinctive, de même elle fait tendre primitivement l'homme à la vérité.

Certes l'assentiment n'est pas produit par le dehors, par l'objet ou la circonstance qui engendre les modifications des sens ou du πνεῦμα [191a]): dès qu'une image ou un état affectif commence à se constituer en l'homme, l'assentiment n'est pas fatal; s'il en était ainsi on ne pourrait plus distinguer la perception objective de l'imagination sans valeur au point de vue de la connaissance, et les probabilistes

---

[190 a]) Cf. Alex., De fato XVI. La décision κατὰ λόγον τέ καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως paraît à Alexandre la seule vraiment libre, τὸ ἑκούσιον.

[191]) Nemes., π. φυσ. ἀντ. 35.

[191 a]) Cf. Plut. De st. rep. XLVII. 1. Τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν.

[192]) Plut., De st. rep. XLVII. 1057 A.

auraient raison de préconiser l'acatalepsie en toutes circonstances [193]); mais la συγκατάθεσις ou le refus d'assentiment n'en est pas moins fatal, prédéterminé de tout temps. Ce „mouvement" de l'ἡγεμονικὸν est comme tous les autres mouvements de la nature dominé par le Destin. Il est cependant ἐφ' ἡμῖν [194]); il a sa source en notre nature: ἐφ' ἡμῖν φ. εἶναι τὸ γινόμενον δι' ἡμῶν [195]). Mais on sait que cette nature ne pouvait pas être autre qu'elle n'est (οὐδὲν δύνασθαι φ. ἄλλως εἶναι) et ses manifestations, y compris les divers assentiments ou refus d'assentiments, autres qu'elles ne sont.

Un homme est donc fatalement, en vertu de sa nature propre (qui elle même dépend de la nature universelle), dans la vérité ou dans l'erreur, dans la bonne ou la mauvaise voie. Si sa nature particulière est relativement proche de la nature idéale, il n'accordera son assentiment qu' aux représentations convenables de la réalité, et il le refusera à toute opinion capable d'engendrer la passion. Il sera „prédestiné" à la possession de la vérité et la vertu; de même, un autre homme d'une nature inférieure sera prédestiné à l'erreur et au vice [196]). Nous avons vu que cette prédestination des uns à la vie normale, κατὰ φύσιν, des autres à la vie anormale, παρὰ φύσιν, est une nécessité que la Providence ne pouvait éluder: il faut des bons et des mauvais pour que le monde soit un tout complet, et personne ne peut se plaindre de sa condition, car mieux vaut avoir une condition misérable que n'exister point [197]). Nous avons vu aussi que l'individu ne peut s'en prendre qu' à lui-même, à sa propre constitution et à son caractère particulier, des erreurs qu'il commet, bien qu' elles soient fatales.

Comment expliquer sans avoir recours au Destin que la συγκατάθεσις soit, chez les hommes les mieux doués, le principe d'une certitude véritable? Faut-il admettre que le λόγος intérieur reconnaît ce qui

---

[193]) Cf. Plut., De st. rep. XLVII. 1. — Vous plus haut p. 59.

[194]) Alex., De fato XIV. τῇ ὁρμῇ τε καὶ συγκαταθέσει τὸ ἐφ' ἡμῖν φασιν εἶναι.

[195]) Alex., De fato XII. Τὰ ὑφ' ἑκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν.

[196]) Οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὡς ἄν ποτ᾽ ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴ τε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες, εἴτε πεπηρωμένοι, εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί. (Phys. Ier l. du π. φύσεως).

[197]) Plut., De st. rep. XIV. 3; De comm. not. XII. 1—4. Λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα ἢ μὴ βιοῦν κἂν μηδέποτε μέλλῃ φρονήσειν. L'ὁρμὴ naturelle, la première inclination mise par la nature au cœur de l'homme est la tendance à la conservation de l'existence (Diog. VII. 85).

est en nous conforme à la nature extérieure et peut déclarer d'emblée que telle image est on n'est pas en exacte correspondance avec la réalité? Mais c'est bien assez de soumettre les opinions au contrôle des prolepses constituées d'après les données sensibles les plus sûres, et de voir s'il n'y a point contradiction entre les jugements proposés et les légitimes anticipations de l'expérience. La συγκατάθεσις ainsi accordée aux ἀξιώματα suppose un assentiment immédiat accordé préabablement aux images pour en faire les φαντασίας καταλεπτικάς necéssaires à l'établissement des prolepses. Les premières vérités sont dues à la confatalité de l'impression produite et de l'assentiment. C'est parce que chez les êtres les plus raisonnables le Destin n'a permis la συγκατάθεσις qu'à la condition qu' une image conforme à la réalité fût présente à l'esprit, que l'on peut être assuré de la valeur objective de la φαντασία καταλεπτική chez de tels êtres. Sans destin, pas de confatalité: l'assentiment est accordé au hasard des caprices individuels et ne peut plus donner aucune certitude.

Si chez des hommes moins sensés le Destin a prédéterminé l'assentiment à des représentations inexactes, c'est qu' il leur a aussi assigné une nature différente: à autre cause, autre effet. C'est pourquoi Chrysippe incrimine dans la production des passions (cas particulier de l'apparition de l'erreur dans l'âme) la débilité naturelle de l'ἡγεμονικὸν [198]), la moindre tension de l'âme (ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς) [199]). La faiblesse de Ménélas fait qu' à la vue de la beauté d'Hélène il se laisse gagner par le trouble et donne à l'opinion fausse un assentiment qu'eût refusé une âme mieux trempée (μὴ δύνασθαι τὰ δι' ἀνθρώπου γινόμενα ἄλλως γενέσθαι) [200]).

Il est des natures qui tantôt permettent un assentiment légitime et tantôt, par une sorte de relâchement intermittent, permettent un assentiment trompeur. En général les hommes ne sont pas toujours dans le vrai et ne se trompent pas en toutes circonstances: c'est aux faiblesses passagères de l'ἡγεμονικὸν, fatales elles aussi, qu' il faut imputer cette valeur inégale de la συγκατάθεσις. De la sorte, rien n'est, même dans l'esprit humain, qui n'ait sa cause, sa raison d'être: la vérité et l'erreur, la vertu et le vice, s'expliquent: et d'expli-

---

[198]) Voir notre étude sur la théorie des Passions.

[199]) Galien, De Hip. et Plat. Dec. IV.

[200]) Alex., De fato XIV.

cation en explication on remonte au principe suprême de toute existence, la substance qui ne fait qu'un avec l'immuable λόγος.

Zénon et Cléanthe avaient-ils bien vu ces étroits rapports de la συγκατάθεσις et de l'εἱμαρμένη? Tout semble indiquer que Chrysippe seul a particulièrement insisté sur la théorie de l'assentiment: les critiques des probabilistes, dirigées contre la κατάληψις et l'εἱμαρμένη ont dû amener Chrysippe à défendre contre les acataleptiques la théorie développée, complétée, de l'assentiment, intimement unie à celle de l'inclination naturelle ou dérivée [201]), et d'une importance considérable pour l'étude des passions.

L'idée du Destin étendant son empire à tout, jusqu' aux moindres choses et aux moindres évènements, unissant tous les êtres de l'univers et tous les moments du devenir cosmique solidement „enchaînés" les uns aux autres, est sans doute de Zénon et a son origine dans la philosophie d'Héraclite [202]); mais la distinction de la nature commune et de la nature particulière de chaque être, distinction qui permet de tout soumettre au destin sans faire de la Substance universelle l'unique agent responsable, l'unique cause efficiente; d'attribuer aux individus le rôle de causes immédiates de l'assentiment (dans la connaissance, dans les états affectifs et dans les conceptions pratiques qui déterminent les actes) — sans rompre l'unité du monde, — cela semble bien être de Chrysippe et mérite assurément la considération.

L'élévation philosophique des vues de Chrysippe sur la Providence et le Destin, permit au Stoïcisme de lutter, avec avantage parfois, contre l'épicuréisme, doctrine aisée à comprendre, discipline aisée à observer, philosophie „négative" qui convenait peut-être mieux que toute autre à l'état des esprits cultivés dans la période de la civilisation gréco-romaine qui commence à la ruine de l'indépendance grecque.

Celui qui, aux yeux de Leibnitz, et en réalité croyons-nous, fut le véritable théoricien du „fatum stoïcum" ne saurait être considéré comme un philosophe de minime importance, à moins que l'on n'attribue que peu de valeur à un grand nombre d'arguments contenus dans la théodicée de Leibnitz. Chez ce maître de la métaphysique moderne, la

---

[201]) Διὰ τὸ συγκατίθεσθαι μὲν τὸ ζῷον καὶ ὁρμῆσαι γίνεται (Alex., De fato XIV).

[202]) Simpl. Phys. 6 a. Ἡράκλειτος δὲ ποιεῖ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην.

prédétermination de tous les moments du devenir, en chaque monade, par le calcul divin, de la volonté divine par une Raison qui va nécessairement au meilleur, correspond parfaitement à la prédétermination de toutes les natures individuelles avec toutes leurs conséquences par la προνοία stoïcienne, elle-même prédéterminée par le λόγος suprême à la production du système cosmique le plus riche, le plus harmonieux et le plus proche possible du Bien idéal. Sans doute Leibnitz semble faire plus de place à la Volonté divine et humaine: mais en réalité, si l'on met à part la conception des possibles — qui correspond à la délibération des êtres libres, mais qui chez un être prédéterminé n'est qu'un luxe témoignant de la puissance intellectuelle —, la Volonté divine ou humaine n'est que la force capable de réaliser, par un effort soutenu, les „décrets immuables" du Destin.

Lorsque Leibnitz distingue la détermination rationnelle de la nécessité logique ou „géométrique", il ne fait rien de plus que distinguer avec Chrysippe ce qui ne peut pas ne pas être, parce que le contraire serait en contradiction avec ce qui est, de ce qui „peutêtre" parce que le contraire n'est pas, à nos yeux du moins, radicalement impossible [203]).

Lorsque Leibnitz parle de la liberté comme d'une spontanéité des êtres intelligents, il n'en dit rien de plus que Chrysippe qui admettait bien une sorte de „conatus" en chaque être du monde, agissant selon sa nature propre, mais réservait à l'être raisonnable le pouvoir de subordonner son élan naturel à un ἡγεμονικὸν susceptible de connaître les lois de l'univers, de participer au gouvernement du monde.

Comme Chrysippe, Leibnitz était obligé de réfuter l'ἀργὸς λόγος, et il le faisait à peu près de même façon „C'est qu'il est faux que l'événement arrive quoi qu' on fasse; il arrivera, parce qu' on fait ce qui y mène; et si l'évènement est écrit la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudiciable à la pratique, sert à la détruire".

Comme Chrysippe, Leibnitz repousse l'hypothèse d'une liberté d'indifférence et n'admet pas l'indétermination même pour les actes

---

[203]) Cf. la discussion de cette théorie de Chrysippe dans le περί είμαρμένης d'Alexandre, ch. X. — On oublie, quand on dit que 'τὸ ἔσται αὔριον ναυμαχαί' n'est pas nécessaire, bien que vrai de tout temps, que τὸ ἀεὶ ἀληθὲς = τὸ ἀναγκαῖον.

de minime importance „Il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti que l'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi, en sortant d'une porte, on a mis le pied droit avant le gauche ou le gauche avant le droit".

Chrysippe et Leibnitz ont cru que pour donner à chaque chose et jusqu' au moindre fait sa raison d'être, il fallait la rattacher à une cause finale suprême: ils ont montré tous deux que le déterminisme par les causes finales pouvait être plus rigoureux encore que le déterminisme par les causes efficientes, et que l'harmonie préétablie par le Destin ou par le „calcul infini" de Dieu ne peut se réaliser qu' au prix du sacrifice d'une véritable liberté humaine.

XVIII.

Platonismus.

Von

Dr. **Wilh. M. Frankl,** k. k. Gymnasialprofessor.

I.

§ 1. Wenn etwas ist, so ist es Seiendes und wenn etwas Seiendes ist, so ist es.

§ 2. Wenn etwas b ist, so ist es b-Seiendes (B) und wenn etwas B ist, so ist es b.

§ 3. Etwas, dessen Wesen durch die Bestimmung, zu sein, vollständig ausgemacht ist, heiße das „reine Seiende".

§ 4. Etwas, dessen Wesen durch die Bestimmung, b zu sein, vollständig ausgemacht ist, heiße das „reine B".

§ 5. „Reines Seiendes" und „reines B" heißen „reine Gegenstände" [1]).

§ 6. Den reinen Gegenständen kommt als solchen außer ihren spezifischen Bestimmungen der Mangel aller übrigen ev. der nicht konsekutiven zu [2]).

---

[1]) Von Gegenständen solcher Art ist mehrfach in der gegenstandstheoretischen Literatur die Rede. Siehe Mally, Gegenstandstheorie des Messens in Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie.

[2]) Parmenides sagt: „Man muß sagen und denken: Das Seiende ist. Denn das Sein ist, das Nichts aber ist nicht". Fr. 6. So scheint es mir sehr geistvoll, wenn Jurandić in „Prinzipilengesch. d. griech. Philos." des Parmenides Werk als „Lied vom Prädikate" bezeichnet.

„Es bleibt nur die Möglichkeit, daß das Seiende ist. Dabei gibt es viel zu erkennen: daß es, wie es ohne Entstehen ist, auch unvergänglich ist, daß es als Ganzes ist, sowohl einzig in seiner Gattung als auch ohne Veränderung und ohne einen Zweck. Weder war es jemals noch wird es sein, sondern es ist allzugleich (jetzt [dieses Jetzt ist eine Verwechslung des ontologischen Präsens mit dem ge-

§ 7. Wenn mehrere Gegenstände in einer Bestimmung übereinstimmen, so insistiert ihnen der jener Bestimmung korrespondierende Gegenstand. (Die Bezeichnung „Insistenz“ dürfte in diesem Zusammenhange ohne weiteres verständlich sein.)

II.

Dieser Gedankengang, weil er zugleich der ist, der hauptsächlich [3]) zu der für Platon eingeständlich charakteristischen Ideenlehre führt, heiße Platonismus.

Die betreffende Lehre vom reinen Seienden verbunden mit der Leugnung aller Insistenz ist im wesentlichen des Parmenides [4]) Lehre. Eine innere Verwandtschaft zwischen dieser und der Platons ist schon vielfach behauptet worden [5]).

---

wöhnlichen]), eins, ohne Unterbrechung.....“. Fr. Diels, Fragmente der Vorsokratiker.

Platon sagt vom reinen Schönen: „Er wird sehen das ungezwungen Schöne.... fürs erste ewig es seiend und weder geworden noch vergänglich, weder zunehmend noch schwindend, ferner nicht hier schön und dort häßlich; auch nicht einmal (schön), ein anderes Mal aber nicht; auch nicht in einer Beziehung schön, in anderer häßlich; es wird ihm auch nicht im Bilde erscheinen, das Schöne, etwa wie ein Antlitz oder Hände oder anderes Körperhaftes; auch nicht als Gedanke oder Wissenschaft, da es durchaus nicht einem anderen inhäriert, wie z. B. einem Lebewesen, der Erde, dem Himmel oder sonst irgend etwas, sondern an sich selbst durch sich selbst einartig ewig seiend; alles andere Schöne aber (wird er sehen) teilhabend an jenem in irgend einer Weise und zwar so, daß jenes, wenn dieses Andere entsteht und vergeht, weder etwas gewinnt noch etwas verliert, ja überhaupt keinerlei Veränderung hierdurch erleidet“. Symposion 211 A, B.

[3]) Ich sage „hauptsächlich“, denn die platonische Schule scheint noch einen Unterschied zwischen dem, was wir „reine Gegenstände“ nennen und den „Ideen“ gemacht zu haben, so daß der Ideenbegriff der engere ist. Vgl. besonders die Definition der Idee, die Xenokrates gibt, und von der Proklus in Parm. Plat. 136 c behauptet, daß sie Platon selbst gegeben als „Vorbildlicher Grund des naturgemäß immer Vorhandenen“ und die Bestimmung des Alkinoos introd. in Plat. philos. „Sie bestimmen die Idee als ein ewiges Vorbild des Natürlichen. Denn es entspricht der Mehrheit der Platoniker nicht, Ideen des Künstlichen anzunehmen ....., noch des Widernatürlichen ....., noch des Einzelnen ....., noch von Wertlosem ....., noch des Relativen. Sie seien nämlich ewige und in sich vollendete Gedanken Gottes“.

[4]) Diels, Fragmente der Vorsokratiker S. 121 ff.

[5]) Z. B. Windelband, Geschichte der Philosophie S. 91.

Insofern sind die „Idealzahlen“ ἀξύμβλητοι.

Platon nennt die Insistenz vorzugsweise μέθεξις [6]). Teilnahme.

Aristoteles, dessen Polemik gegen die Ideenlehre sich, wie Lotze [7]) richtig bemerkt, weniger gegen diese selbst als gegen mißverständliche Auslegungen derselben richtet, ergänzt gewissermaßen Platons Lehre, indem er sagt, daß einem Gegenstande eine Bestimmung an sich [8]), außerdem eine andere zufälligerweise [8]) zukommen könne bzw. die betreffenden Bezeichnungen zu terminis technicis stempelt.

Er führt ferner die Begriffe des Aktuellen und des Potenziellen ein. Hatte nämlich Platon zur Erklärung der außerreinen Gegenstände eine Materie gefordert, so bestimmt diese nun Aristoteles als dasjenige, was etwas aktuell sein kann — während die reinen Gegenstände (εἴδη) eben das aktuell sind, was sie sind. Auf die Schwierigkeiten dieses Begriffs einzugehen, ist nicht nötig.

Es sei nur gesagt, daß der Platonismus in unserem Sinne durch die Scholastik das mittelalterliche Denken beherrscht.

Das Universalienproblem und ihm gegenüber das des principii individuationis liegt auf seinem Wege.

Participatio ist die Übersetzung der platonischen μέθεξις. Die „Quantitas interna" [9]) ist die spezifische Bestimmung der „reinen

---

Auch mag hier erwähnt sein, daß überhaupt keine Wesenheit — sei sie von Allgemeinen oder von Individuellem in irgend einem Sinne — sich gänzlich in andere Wesenheiten auflösen läßt. — Ob nicht alle Wesenheiten, also auch die von Individuellem nur fakultativ nicht universalia sind, bleibe hier unerörtert.

[6]) „Es scheint mir nämlich, wenn ja etwas anderes außer dem reinen Schönen schön ist, dies auf keine andere Weise statthaben zu können, als indem es teilnimmt an jenem reinen Schönen .... sei es nun auf Grund einer Anwesenheit desselben oder einer Gemeinschaft mit demselben oder, daß es schließlich irgendwoher und in irgendeiner Weise hinzutritt." Phaidon 100 C, D.

„Wenn eins hinzugelegt wird, daß das Hinzulegen der Grund des Zweiwerdens sei — und wenn etwas gespalten wird, das Spalten — möchtest du dich nicht hüten, solches zu behaupten? Ja, sogar sehr eindringlich möchtest du Einsprache erheben: du wüßtest durchaus nicht, daß auf andere Weise etwas zu etwas werde außer durch Teilnahme an dem eigentümlichen Wesen gerade desjenigen, woran es teilnimmt und in betreff dieses Falles hast du keinerlei Möglichkeit für einen anderen Grund des Zweiwerdens als das eintretende Statthaben der Teilnahme (μετάσχησις) an der Zweiheit." Phaidon 101 B.

[7]) Lotze, Logik.

[8]) καθ' ἑαυτό und κατὰ συμβεβηκός.

[9]) Olympiodor in Kreuzers Ausgabe des Olympiodor und Proklus Bd. 2

Gestalt", wie die scholastische Ewigkeit als nunc stans die „reine Gegenwart" ist.

Forma substantialis ist das εἶδος eines Individuums. Ensa se ist, obwohl man es — um Ungereimtheiten auszuweichen — nicht Wort haben will, das „reine Seiende".

III.

Nicht um eine Kritik der Scholastik ist es uns hier zunächst zu tun — im Laufe der Jahrhunderte hat man durch entsprechende Verklausulierungen das meiste Bedenkliche zu eliminieren gemeint, wohl aber um eine solche des Platonismus. Da nun in den vorentworfenen Paragraphen unmittelbar nichts Irrtümliches erscheint, so muß aller daraus entspringende Irrtum in einer falschen Interpretation derselben liegen. Im Mittelpunkte des Platonismus steht der Satz „A ist a" — bezeichne nun A Seiendes und a seiend oder bezeichne A b-Seiendes oder B und a b oder b seiend.

„A ist a" dogmatisch, also analog dem Wahrnehmungsurteile „Diese Rose ist rot" aufgefaßt, führt zu Ungereimtheiten. Denn dieser Auffassung gemäß müßte es auch gestattet sein zu urteilen „Das seiende runde Viereck ist (seiend)". (Die relative Notwendigkeit dieser ungültigen Konsequenz hat ein englischer Rezensent des Sammelwerkes Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie erkannt.)

Dieser Konsequenz auszuweichen, hätte man „A ist a" allemal etwa zu interpretieren „Wenn etwas A ist, so ist es a". Soll aber diese Interpretation gestattet sein, so dürfen sich die beiden Sätze „A ist a" und „A ist nicht a" (dogmatisch aufgefaßt) nicht kontradiktorisch zueinander verhalten (sonst müßte ja der eine und zwar der erste im dogmatischen Sinne wahr sein), sondern sie müssen sich konträr zueinander verhalten. Und diese Kontrarietät ginge in Kontradiktion erst über unter der prinzipiell nicht gewährleisteten Bedingung, „daß etwas A ist". „Daß etwas A ist", muß, um nicht zu einer fehlerhaften unendlichen Reihe zu führen, letztlich heißen: „daß A ist. Ob dieses Sein irgendwie auf Existenz zurückgehen müsse, bleibt unentschieden.

S. 82 „Der reine (Gestalt-)gegenstand begabt die Materie mit der Form. Selbst teillos nimmt er durch ihre Vermittlung teil an der Ausdehnung".

Diese Interpretation, die ich für die richtige halte[10]), wirft meines Erachtens ein eigentümliches Licht auf die Gesamtheit aller primäraffirmativen Sätze a priori. Indem diese auf entsprechenden analytischen Sätzen insoweit ruhen, als bei deren Verneinung sie selbst nicht mehr bestehen. (Wenn A nicht ist, so ist zwar das Nichtsein des A; aber diese Affirmation ist sekundär. Der Sinn dieser sekundären Affirmation ist die primäre Negation.)

Der Satz „Es besteht Ähnlichkeit zwischen zwei Kreisen" wäre sonach eine Abbreviatur für „Wenn etwas ein Kreis ist und etwas anderes ebenfalls, so sind diese beiden Etwas ähnlich" oder negativ ausgedrückt „Zwei Kreise, die einander nicht ähnlich wären, gibt es nicht"[11]). Besagt also nicht, wie man zunächst glauben möchte, das bedingungslose Sein solcher Ähnlichkeit. — So kommt der Satz „non entis nulla sunt praedicata" (Spinoza, phil. Cartes. P. II, Ax. 1.) zu Ehren. Diesen hypothetischen Sinn des A priori scheint Kant vor Augen gehabt zu haben, indem er ihm nur Gültigkeit in bezug auf eine mögliche Erfahrung beilegte.

Ist so alle nicht kondizionale Erkenntnis a priori, dogmatisch genommen, kondizioniert, was nebst der Unentbehrlichkeit einerseits und dem Mangel objektiver Berechtigung anderseits der Postulate als solcher den Wahrheitskern des Skeptizismus ausmacht, so darf doch dem gegenüber nicht übersehen werden, daß jeder kondizionierten Erkenntnis eine kondizionale entspricht, welche den wahren Sinn jenes Satzes ausmacht, der dogmatisch verstanden, Ausdruck jener kondizionierten Erkenntnis ist.

Alles reine A priori hat also im Grunde hypothetischen bzw. negativen Sinn und darum vermag auch der Platonismus allein nicht zu lehren, daß etwas (primär) ist — er vermag im besonderen die

---

[10]) Hierin glaube ich meinem Lehrer Meinong zu folgen, wie ich aus einem Gespräche zu entnehmen mich für berechtigt halte.

Die Scholastik entgeht der mißlichen Konsequenz durch die Erklärung, daß „esse" kein „praedicatum" sei. Gerth, Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae.

[11]) Eine analoge negative Interpretation ist natürlich immer möglich. Brentano will alle sogenannten allgemein bejahenden Urteile in diesem Sinne aufgefaßt wissen, was mir zu weit gegangen erscheint: auf jeden Fall gibt es psychisch allgemein bejahende Urteile (und Annahmen) nur ihr Erkenntniswert bzw. ihre Berechtigung erfordert eine Einschränkung — eine solche ist sonach logisch — nicht psychologisch zu verstehen.

Wirklichkeit als solche, welche ein Spezialfall unter unendlich vielen möglichen ist, nicht zu agnoszieren, er vermag keine Erklärung der tatsächlichen konkreten Wirklichkeit zu liefern.

Das A priori hat ferner für das Erkennen der Wirklichkeit noch einen besonderen [12]) hypothetischen Sinn, sofern seine Anwendbarkeit auf dieselbe durch außeraprioriscbe Momente gewährleistet sein muß.

---

[12]) Diese Hypothetik ist also von der vorgenannten, dem A priori wesentlichen, prinzipiell zu unterscheiden; nur unter gewissen Voraussetzungen würden sie zusammenfallen. — Wundt, Methodenlehre, hat also recht, allem „Ontologismus" hypothetischen Wert zuzuschreiben.

XIX.

Platons Ideen als Einheiten.

Von

Kristian B.-R. Aars.

Transzendenz und nicht Kritizismus.

In den letzten Jahren ist die Frage wieder diskutiert worden, ob die platonischen Ideen immanent oder transzendent zu denken sind, und also ob Aristoteles den Platon mißverstanden habe und mit ihm ebenso die Neuplatoniker und das ganze Mittelalter.

Diese haben alle bei Platon die Transzendenz gefunden. Durch neuere Forscher, wie Cohen und Natorp, ist die Frage in eine unerwartete Beleuchtung gerückt, indem sie den platonischen Ideen nicht gewöhnliche Immanenz beilegen, sondern transzendentale und methodische Bedeutung in dem Kantischen Sinn. So korrigieren diese Herren den Aristoteles in radikalster Weise. Auch der Italiener Guastella in seinem großen Werke über Metaphysik (und besonders über Platon) korrigiert den Aristoteles und behauptet die Immanenz der Ideen[1]).

Wenn nun zwischen Platon und Kant eine so tiefe Übereinstimmung bestehen sollte, wie Natorp sie findet, ist es überaus merkwürdig, daß Kant selbst dieser Sachlage nicht gewahr wurde, sondern von Platon sehr hart sprach und ihn als einen typischen Vertreter seiner Gegner ansah.

Noch viel merkwürdiger wäre aber die Tatsache, daß nicht der wirkliche, sondern der mißverstandene Platon einen so überwältigenden Einfluß auf die Entwicklung der europeischen Philosophie geübt hätte.

---

[1]) P. Natorp, Die Ideenlehre Platons (Leipzig 1903). Cosmo Guastella, Filosofia della Metafisica (Palermo 1905).

Nein! Diese Konstruktion ist nur Kunst. Aristoteles, der schärfste Denker unter den scharfen Griechen, hat seinen Meister verstanden und nicht mißverstanden. Die Neigung des Mittelalters zur Transzendenz und zur Mystik geht auf Platon selbst, nicht auf ein Mißverständnis von Platon zurück.

Überhaupt ist die feinsinnig ausgesponnene Lehre Platons schließlich doch viel naiver und einfacher als seine Ausleger ihn manchmal darstellen.

Platon war ein Übermensch, ein Riesengeist, aber doch wiederum, wie die Hellenen alle, ein großes Kind. Seine Philosophie war aber besonders mit den Bausteinen der damals geltenden Systeme errichtet.

Nach meinem Dafürhalten geht bei ihm wie bei seinen nächsten Geistesverwandten unter den Hellenen Vieles auf ägyptische und indische Denkgewohnheit zurück.

Den Nerv des Platonsystemes bildet die Lehre von der Einheit in der Mannigfaltigkeit. Schlagwörter sind wie Zauberer, und unsere ganze Geschichte der Philosophie ist u. a. von diesem Schlagwort bezaubert worden, in einer ähnlichen Weise wie speziell das letzte Jahrhundert unter dem Zauber der Kantschen Schlagwörter „a priori" und „transzendental" sein Denken entwickelt hat. Wir modernen Menschen neigen zu der Auffassung, daß es keine Einheit gibt in der Mannigfaltigkeit, sondern nur Ähnlichkeit, daß mit anderen Worten alles Wirkliche Konkretes, und die Abstraktion unwirklich ist. Für uns ist die Einheit der Abstraktion eine repräsentative, während die konkrete Einheit des Mannigfachen nur durch Synthese entstehen kann. Für Platon war die Einheit der Abstraktion nicht eine bloß repräsentative, sondern eine reelle, und das kann doch wohl schließlich nur heißen: eine transzendente[2]).

Alle fühlen, daß das System Platons mit der Einheitsphilosophie der Eleaten geistig zusammengehört und auch die Verwandtschaft mit der pythagoreischen Lehre von der Zahl wird oft genug hervorgehoben. Mit diesen Systemen ist aber die indische Denkweise in das Griechentum eingedrungen. Ich will nicht versuchen hier zu debattieren, was für ein Verhältnis

---

[2]) Ich bitte um Verzeihung für die Verwendung der geläufigen Fremdwörter. Ich weiß wohl, daß sie Zauber in sich tragen, hoffe aber, meine Analysen von diesem Zauber freizuhalten!

zwischen der egyptischen und der indischen Einheitslehre besteht, glaube aber persönlich, daß die indische in der Ausbildung aller dieser Begriffe die Priorität hat.

Die Lehre Platons von der Abstraktion ist eine Einheitslehre. In seinen philosophischen Bestrebungen gehen überhaupt drei Richtungen in merkwürdiger Weise zusammen. Man hat oft genug hervorgehoben, daß die Philosophie mit Sokrates ihren Gegenstand wechselte. Vor Sokrates trieb man fast ausschließlich Naturphilosophie. Sokrates erwählte sich aber den Menschen als Gegenstand seines Denkens; er war Moralphilosoph in dem Sinne der reinen Ethik mehr als in dem der Soziologie. Ausschließlicher Urheber dieser Richtung war jedoch auch Sokrates nicht. Schon die Sophisten ließen die moralphilosophischen Probleme in den Vordergrund treten, doch so, daß sie die Ethik mehr von der soziologischen Seite in Angriff nahmen, eine Seite, die dann erst wieder bei Aristoteles zu voller Geltung und Entfaltung kommt. Platon ist nun wiederum so ganz Sokrates. Er gibt sich als Sokrates und fühlt sich als Sokrates. Dementsprechend ist seine Blickrichtung in ausgesprochenem Maße eine ethische. Doch würde man unrecht tun, ihn ausschließlich von diesem Interesse heraus verstehen zu wollen. Indem er mit Sokrates sich den Menschen als seinen Gegenstand wählt und das delphische: „Erkenne dich selbst" als Devise hinnimmt, ist er auch Psychologe, und endlich hat er mit größtem Interesse und Eifer mathematische Studien getrieben. Über dem Portal der Akademie stand ja geschrieben: „Für Nicht-Mathematiker kein Zutritt". Das sind die drei treibenden Interessen bei Platon: das ethische, das psychologische und das mathematische bzw. das logische. Nicht ohne Absicht stelle ich die Begriffe mathematisch und logisch so nebeneinander. Aus dem Zusammenprallen der psychologischen und der mathematischen Motive entstand bei Platon und Aristoteles die Logik.

In unseren Tagen scheidet man unerbittlich die Logik von der Psychologie, und fordert, daß psychologische Definitionen sich nicht in die logischen mischen. Dabei übersieht man oft, daß in den grundlegenden sokratischen und platonischen Denkoperationen die logischen Definitionen eben Produkte der psychologischen Selbstbesinnung sind. Es ist richtig, wie auch z. B. Natorp es voraussetzt, daß Platon das Wesen der denkenden Abstraktion zu bestimmen sucht und zwar

auf dem von Sokrates angewiesenen Weg. Sein Verständnis ist aber nicht bis zum Kern der Abstraktion vorgedrungen. Wäre das geschehen, dann hätte er eben seine Ideenlehre nicht aufrechterhalten können.

Platon sucht das Denken durch seinen Gegenstand zu erklären. Das ist ja überhaupt die naive und unmittelbare Auffassung von dem richtigen Denken, daß es nämlich ein solches ist, das seinen Gegenstand erfaßt oder trifft: über das Wesen von diesem Erfassen oder Treffen weiß man sich nicht Rechenschaft zu geben. Man fühlt instinktiv, daß die richtige Vorstellung mit ihrem realen Gegenstand Ähnlichkeit haben muß, und man ist geneigt, diese Ähnlichkeit als Identität aufzufassen. Erst durch nachträgliche und hochgespannte Abstraktion sind die Menschen zu der Einsicht gekommen, daß ihre Vorstellungen und Empfindungen mit den realen Gegenständen niemals identisch sein können. Für die Vorstellungsbilder des Gesichtsinnes lag eine solche Einsicht verhältnismäßig nahe; unter den vorsokratischen Philosophen hat sie schon den Ausdruck gefunden, daß unsere Vorstellungen und Empfindungen Abbilder sind. Die physikalische Theorie lehrte ja sogar, daß solche Abbilder sich von den Gegenständen stetig lostrennen und durch unsere geöffneten Augen in das Gemüt drängen. In einer solchen Theorie ist ganz richtig nicht allein die Vorstellung ein Abbild von der Empfindung, sondern schon die Empfindung ist ein Abbild, nämlich vom Gegenstand.

Diese philosophische Einsicht ist aber für den gemeinen Menschenverstand schwer festzuhalten. Man denkt unwillkürlich: „Ich sehe das Pferd dort“ und nicht: „Dort sehe ich meine Pferd-Empfindung“. Man meint das objektiv Existierende direkt zu sehen, und dies ist nicht nur eine Frage des Verbalgebrauches, der grammatischen Operation mit Wörtern wie „sehen“ und „empfinden“, sondern es ist eine beträchtliche Vermischung von Empfindung und Gegenstand, wenn man will, eine Einfühlung des Subjektiven in das Objektive hinein. Diese Gewohnheit ist bei den Menschen so tief eingewurzelt, daß noch in unseren Tagen ernste Denker wie E. Mach und W. Ostwald die Empfindungen mit den Gegenständen verwechseln.

Es ist demnach nicht zu verwundern, daß auch Platon noch von dem Bewußtsein geleitet war, daß das richtige Denken seinen objektiven Gegenstand ergreifen mußte.

So ist die Kernfrage der platonischen Begriffslehre die geworden, was den Gegenstand des begrifflichen Denkens ausmacht. Wenn deshalb P. Natorp lehrt, daß die platonischen Ideen ihren Ort und Platz in dem menschlichen Gemüt haben, hat er gewissermaßen recht. Platon war nämlich der Ideen direkt teilhaft, ganz so wie Mach und Ostwald die objektiven Gegenstände zu empfinden und zu erleben vermeinen. Natorp hat aber nicht recht, wenn er meint, daß die Ideen nur im menschlichen Gemüt ihren Ort haben. Sie sind eben dasjenige Objektive, was der subjektive Geist des denkenden Menschen ergreift.

Die Frage, ob die Ideen, als etwas Objektives, überhaupt in unseren subjektiven Geist hineinkommen können, oder ob sie daselbst nur durch Abbilder vertreten sein können, wird von Platon kaum je gestellt. Er setzt freilich voraus, daß das richtig denkende Gemüt der Ideen teilhaftig ist; man würde aber sehr mit Unrecht daraus folgern, daß die Ideen keine andere Realität hätten, als die, welche ihnen in dem Gemüt zukommt. Das ist eben das Mißverständnis der transzendentalen Platon-Deutung.

Übrigens ist ja die transzendentale (d. h. die kantische) Schule auch nicht mit sich selbst darüber einig, ob die Kategorien und all das übrige a priori nur im subjektiven Gemüt existieren, ob ihre Realität in der subjektiven Aktualität sich erschöpft oder nicht. Es ist ja bekannt, daß eine Reihe von Kantianern, mit Vorbehalt, in Äußerungen des Meisters von einem transzendentalen Bewußtseinsubjekt reden, und dies dem subjektiven Gemüt gegenüberstellen. So lang der Kritizismus in einer so wesentlichen Kernfrage doppelter Deutung unterliegt, ist er als Panier einer philosophischen Denkrichtung nicht sehr nützlich. Die kantischen Schlagwörter haben überhaupt das philosophische Denken mehr als hundert Jahre auf Umwegen aufgehalten, und haben besonders die Erhellung der erkenntnis-theoretischen Fragen durch psychologische Analyse gehemmt und verspätet.

Die Idee war also bei Platon das Objektive, was der subjektive menschliche Geist ergreift. Was hat sie demnach für eine Art objektiver Existenz, und wo führt sie dies ihr Dasein? Das ist die alte Frage nach dem „geistigen Raum". Aristoteles sagt, daß die Ideen nach Platon ihren Platz außerhalb der realen Welt haben. Die Kommentatoren der Immanenz sagen: sie haben ihre Existenz nur in der stofflichen Welt; während Cohen und Natorp

meinen, daß sie nur in den subjektiven Gemütern ihr Leben führen. Diese beiden Parteien sind im Unrecht, und Aristoteles hat recht: sie haben ihre Stelle außerhalb der realen Welt. Der Ausdruck „geistiger Raum" ist, wie jedermann sieht, ein Selbstwiderspruch, eine contradictio: wo der Raum aufhört, fangen die Ideen an, wo die Ideen existieren, gibt es keinen Raum mehr. Dasselbe gilt übrigens bei Platon auch von der Zeit; die Ideen haben ewige Existenz in dem Sinne, daß sie überhaupt nicht zeitliche Realität haben. Die Zeit selbst ist einst geschaffen worden. Außerhalb des Raumes und vor der Zeit lebt nur die Idee.

Was ist dies aber für eine Art Existenz? Platon hat es wohl selber nicht sagen können. Die Idee hat eben darin ihre Existenz, daß sie eine Abstraktion ist. Darin liegt das Geheimnis dieser Philosophie, und der radikale Unterschied von unserem Denken. Die Abstraktion ist für uns moderne Menschen, und zwar sowohl für die Kritiker (wie Natorp), als noch mehr für die analytischen Psychologen eine menschliche Auffassungsweise; für Platon dagegen war sie eine Realität. Man könnte versucht sein zu sagen, daß die Abstraktion für Platon etwas Konkretes war. Damit verstehe ich zunächst, daß die Idee große Ähnlichkeit mit einer Kraft hat. Die Physik hatte lange Zeit hindurch eine Lehre von der Schwerkraft. Die platonische Idee sieht einer solchen Kraft sehr ähnlich. Die platonische Lehre von den Ideen wurde ja auch bei Aristoteles zu einer Theorie der Kräfte. Einer so einfachen Erscheinung wie dem Schweren gegenüber war auch die Namenfrage nicht so wesentlich. Überall, wo etwas Schweres sich vorfindet, liegt eine besondere Energieform vor; wie man auch das sich betätigende benennt, ob mit Platon Idee des Schweren oder mit den Neueren Schwerkraft oder man wiederum von dem Gesetz der Schwere spricht, in allen Fällen hat man einer dynamischen Erscheinung einen Namen gegeben. Die Wahl des Namens erhält erst ihre Bedeutung, wenn man sich fragt, wie die Einheit des Kraftbegriffes zu verstehen ist. Die Einheit der Schwerkraft ist eine synthetische, die des Gesetzes der Schwere eine distributive (alternative). Der Schwere gegenüber ist es verhältnismäßig leicht, beide Anschauungsweisen zu verbinden: die Schwere ist Eins durch die Gleichartigkeit ihrer Er-

scheinungen und durch die ununterbrochene, allgegenwärtige Herrschaft ihrer Macht. Eine schwierigere Aufgabe stellt schon die Analyse des Feuers. Platon würde sagen, daß das Feuer überall und in allen Erscheinungen Eins ist, während wir Modernen unsere Analyse nicht weiter als zu der Gleichartigkeit der Feuererscheinungen treiben. Feuer ist für uns nur in dem Sinne immer dasselbe, daß das eine Feuer mit dem anderen immer einen gewissen Grad der Ähnlichkeit hat. Vielleicht sind nicht alle Leser ohne weiteres damit einverstanden; vielleicht möchten sie die Einheit des Feuers mehr realistisch auffassen; wir leben eben noch unter dem Einfluß des mystischen Zuges der platonischen Philosophie. Schärfer tritt aber schon der Unterschied zwischen unserem heutigen Denken und dem Platonismus hervor, sobald von Sachen die Rede ist, die ein stärkeres individuelles Gepräge haben als das Feuer. So meint z. B. Platon, daß der Begriff des Menschen ebenso einheitlich ist wie der des Feuers; wir sind alle nur dadurch Menschen, daß wir in dem Einen teilhaben, in der ewigen Idee des Menschen. Die heutige Philosophie lehrt sehr im Gegensatz zu Platon, daß dieser allgemeine Mensch ebenso wenig Realität hat wie das allgemeine Feuer. Doch kommen wir leicht ins Schwanken. Man braucht nur nach der allgemeinen Elektrizität oder dem allgemeinen Magnetismus zu fragen, um auch bei uns Neigungen zum Platonismus gewahr zu werden.

In der neueren Philosophie und Naturwissenschaft war überhaupt ganz still und allmählich das Naturgesetz in die Rolle eingetreten, die bei Platon dem Begriff zukam. Dies ist so weit gegangen, daß man ohne Bedenken zu behaupten wagte, daß die Naturgesetze die Welt regierten. Als ob das Gesetz, das doch wiederum eine Abstraktion ist, eine Kraft wäre und regieren könnte! Diese Idee, daß das Gesetz eine Kraft ist, war schon im Altertum und zwar vor Platon hervorgetreten. Um von den Indern zu schweigen, war schon der Logos des Heraklit kaum anders zu verstehen, und der Platonismus bezeichnet auf diesem Punkte insofern einen Fortschritt: wenn das Gesetz als Kraft soll aufgefaßt werden können, muß schon die einfache Abstraktion, der Begriff, außerhalb der Einzelerscheinung Wirklichkeit haben.

Die ganze Frage nach der Einheitlichkeit des Begriffes läßt sich nicht, wie Natorp und Cohen wollen, in subjektivistischer Weise

lösen. Freilich ist der Begriff *Eins* und mit sich identisch eben *als psychische Erscheinung*, und die endgültige Lösung der Frage von der Einheit in der Mannigfaltigkeit ist wohl die, *daß die Einheit in unserer Vorstellung liegt, und die Mannigfaltigkeit in der objektiven Welt.*

Dies ist aber unsere moderne Lösung. Das ganze platonische Weltproblem entstand eben dadurch, daß er diese unsere Lösung nicht kannte.

Sage ich: Die Schwere ist nur als subjektives, menschliches Symbol einheitlich, in der objektiven Welt dagegen nur mannigfaltig, wird gewiß auch *Natorp* in diesem Satz keinen Platonismus finden. Man sagt wohl, daß Platon ebenso wie Kant eine höhere Einheit des Begriffes im Auge hatte, nämlich *nicht die der subjektiven, menschlichen Symbole*, sondern *die der transzendentalen Auffassungsvermögen.* Dabei verschiebt man aber leicht das ganze Problem. Wie die vielen Schwere-Begriffe bei *den verschiedenen Menschen* Eins sein können, ist nicht die Frage des Platonismus. Dieser stellt vielmehr das Problem, in welchem Sinne die vielen und *verschiedenen objektiven Fälle* von Schwere *Eins* sind.

Die Lehre Platons von der objektiven Wirklichkeit der Ideen ist mit seinen Vorstellungen über das ewige Leben der Seele auf das innigste verbunden. In der Platon-Deutung ist es Sitte gewesen, zwischen den religiösen und philosophischen Tendenzen scharf zu unterscheiden, und sozusagen den ganzen Meister in zwei Teile zu teilen, den Philosophen und den Propheten. Von diesen soll nur der Philosoph recht ernst zu nehmen sein. Es ist ja auch wahr, daß Platon recht oft zu mythischen Darstellungen greift, wo man anders erwartet hätte, und daß er dabei religiöse Vorstellungen, die in den Kreisen des Volkes oder in den Eleusis-Mysterien Kurs hatten, zu bildlichen Darstellungen benutzt. Dieses dichterische Treiben darf uns aber nicht verleiten, seine Religion überhaupt als bewußte Dichtung oder Mythus aufzufassen. *Er glaubt an Gott, den Einzigen, den Weltschöpfer.* Dieser Glaube tritt allerdings in den späteren Dialogen noch stärker hervor als anfangs, läßt sich aber in sämtlichen unschwer hinzudenken, und wird schon von Anfang an bei ihm wirksam gewesen sein. Platon glaubt ferner mit der größten Entschiedenheit

an die Ewigkeit der Seele. Ihm scheint die Idee, daß mit dem körperlichen Tod auch die Seele sterben sollte, einfach als Unsinn. Die Seele ist das Prinzip des Lebens; die Gegenwart der Seele bestimmt einen Unterschied zwischen lebenden und toten Körpern. Das Prinzip des Lebens ist dem des Todes entgegengesetzt, und es hätte keinen Sinn zu sagen, daß das Prinzip des Lebens sollte sterben können (Phaidon 105 f.).

In einigen Dialogen trägt Platon bekanntlich auch die Lehre von der Wiederkehr der Seele, von der Reinkarnation nach egyptischem Muster vor, und zwar verfließen zwischen jeder Inkarnation zehntausend Jahre. Wichtiger als die Zukunft der Seele ist vielleicht in seinem System ihre Vorzeit: Die Seele führt vor der Geburt ihr überirdisches Leben, und unsere Fähigkeit zu den apriorischen Demonstrationen der Geometrie stammt daher, daß die Seele vor der Geburt die ewigen geometrischen Begriffe, wie Dreieck, Viereck, Kreis u. s. f., in reiner Form geschaut hat. Man gibt meistens der Versuchung nach, auch diese Darstellung als Mythus aufzufassen. Tatsächlich hat es auch in direkter Weise keine so sehr große Bedeutung, ob man die Rück-Erinnerung als Mythus ansieht oder nicht, denn für Platon unterliegt es keinem Zweifel, daß die Seele so wie so und unmittelbar, die stofflose, immaterielle Idee erblickt. Die Rück-Erinnerung mag also meinetwegen auch als bildlicher Ausdruck für dieses unmittelbare, geistige Schauen gedeutet werden. Daß sie aber für Platon auch mehr als ein Bild war, geht hervor aus seiner Lehre von der ewigen Zukunft der Seele, als unsterbliches Lebensprinzip.

Die platonische Lehre von der außerirdischen und unstofflichen, aber objektiv wirklichen Existenz der Ideen erhält eine stärkere Beleuchtung durch seine Lehre von der überirdischen Existenz der Seele.

Man würde den substantiellen Charakter der platonischen Philosophie arg verkennen, wenn man erstens die vorirdische Existenz der Seelen und zweitens die außerirdische Wirklichkeit der Ideen aufheben wollte. Eher könnte man dann nach dem Vorgang älterer Kommentatoren die Ewigkeit der Seelen als etwas Symbolisches und Mythisches aufgeben, aber dann nur um die unstoffliche und objektive Existenz der Ideen um so stärker festzuhalten. Ganz vergeblich,

meine ich, versucht P. Natorp diese Grundposition des Platonismus ins Schwanken zu bringen.

Der Schlüssel zum ganzen Platonismus ist zu suchen in dem, was ich als die eleatische Forderung bezeichnen möchte, in ihrer doppelten Form: erstens, daß *dem Mannigfachen* etwas *Einheitliches* und zweitens dem *Veränderlichen* etwas *Unveränderliches* zugrunde liegen müsse.

Die erste und sozusagen naivere Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen Konstanz und Veränderung. Konstanz ist ein hypothetischer, menschlicher Begriff, aber ein primitiver und urmenschlicher: ja wahrscheinlich haben schon die Tiere diese Idee in das sie umgebende Chaos hinausgeschleudert; auf alle Fälle sieht der Mensch sich von konstant dauernden Gegenständen umgeben, ja die Dauer des Gegenstandes ist ihm eines seiner besten Erklärungsprinzipien im Wechsel der Erscheinungen. Dabei beobachtet der Mensch auch die Veränderung, und es wird ihm bald ein Problem, wie die zwei Begriffe Konstanz und Veränderung, sich versöhnen lassen. Für die Veränderungen haben schon die vorphilosophischen Denker zweierlei Erklärungsprinzipien gefunden; entweder rührt sie von einer voraufgehenden Bewegung her; dies besonders, wenn sie selbst in einer Bewegung besteht; in diesem Fall ist also *die Bewegung* eine Art *Mittel-Begriff zwischen Konstanz und Veränderung; die Bewegung ist gewissermaßen konstant wie der Gegenstand selbst.* Die Erfahrungen über die konstanten Wirkungen der Bewegungen werden besonders bei den eigenen Willenshandlungen gesammelt; es läßt sich überhaupt irgend etwas vollbringen nur durch Vermittlung von Bewegungen.

Das zweite Prinzip zur Erklärung der Veränderungen ist eben *das Willens-Prinzip.* Die Hunde streifen beutesuchend auf den Feldern umher, eben weil sie Hunger haben und essen wollen. Wo Unerwartetes ohne sichtbare Ursache geschieht, hat ein Gott gehandelt. Jedes Ereignis kann als Wirkung *eines Willens* aufgefaßt werden.

Mit diesen zwei Urprinzipien der Kausal-Erklärung hat alle Philosophie zu kämpfen und zu arbeiten gehabt.

Es ist vielleicht nicht so sehr auffallend, daß die griechische und die indische Philosophie das Problem der Veränderung in ganz

ähnlicher Weise zu beseitigen versuchten; sie haben nämlich beide dazu die populären religiösen Ideen von der Ewigkeit der Seelen und von der Weltregierung durch göttliche Willenskraft benutzt. Der Wille oder die Seele fühlt sich als eine Einheit in der Mannigfaltigkeit und in der Veränderung, und zwar so, daß sie durch ihre Veränderungen nichts an ihrer Einheitlichkeit einbüßt, und daß also bei ihr von einem Streit zwischen Konstanz und Veränderung nicht die Rede ist. Insofern eignet sich der Begriff vom Willen oder von der Seele zum Aufbau einer idealistischen Philosophie. Sehr merkwürdig ist es aber, daß sowohl die Inder als die Griechen einen Schritt weiter getan haben, und die Vernunft oder den Gedanken von der Seele als etwas selbständig Existierendes losgetrennt haben: die Einheitlichkeit des Begriffes in den vielen Denkoperationen wird in Analogie gesetzt mit der des Willens in seinen vielen Handlungen. Die indischen wie die platonischen Versuche laufen in dieser Richtung auf den Pantheismus und schließlich auf den Panlogismus aus[3]).

So weit ich weiß, hat nicht der Orient, sondern nur Europa den Versuch gemacht, die Idee von der Konstanz der Welt nach der entgegengesetzten Seite hin durch den Begriff von dem unveränderlichen und nur bewegten Gegenstand durchzuführen. Dadurch entstand bei Leukippos und Demokritos die Philosophie des Atomismus, die noch heute die beste Waffe ist gegen den Brahmanismus des Orients.

Mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Konstanz und Veränderung hat die griechische Philosophie von Anfang an gekämpft. Das wüste Durcheinander von beiden Sachen, das von dem populären Bewußtsein angenommen wird, und wobei bald ein konstanter Gegenstand, bald eine unerklärliche Veränderung angenommen wird, suchten die Philosophen immer auf eine Art Einheit zurückzuführen. Die ἀρχή der Ionier, das Wasser oder die Luft, war eben

[3]) In sehr alter chinesischer Schrift soll was ganz Ähnliches sich finden: „Die Vernunft, die ausgesagt werden kann, ist nicht die ewige Vernunft. Das Wort, das genannt werden kann, ist nicht das ewige Wort. Das Unsagbare ist der Anfang des Himmels und der Erde, das was gesagt werden kann, ist die Mutter von zehntausend Sachen". Conf. Motora: „The Philosophy of the Ego". Diese Vorstellung stammt doch wohl aus Indien.

der Anfang und zu gleicher Zeit das einheitliche Urprinzip alles Geschehens. Insofern war mit der ἀρχή schon der Atomismus der Idee nach angebahnt, wie auch andererseits das moderne Prinzip von der Umwandlung der Energieformen z. B. in der Umwandlung des Wassers bei Thales einen ersten Prototyp findet.

Keiner hat wohl so energisch wie Heraklit die Konstanz der gegenständlichen Welt geleugnet. Alles ist bei ihm Veränderung. Alles befindet sich auf dem Wege der Vernichtung oder des Werdens, und doch scheint auch er eine Einheit der Welt erblickt zu haben, und zwar in dem die Veränderungen regierenden Vernunftsgesetz (ὁ λόγος). Er scheint freilich auch ein materielles Weltprinzip anerkannt zu haben, nämlich das Feuer, aber eben daß er dieses, das wandelbarste aller stofflichen Dinge, gewählt hat, scheint dafür zu zeugen, daß er auf die Konstanz des Stoffes kein Gewicht gelegt hat, sondern die Welt mehr als Energie und nicht als Materie aufgefaßt hat.

Die Stellung Heraklits dem Thales gegenüber scheint demnach nicht unähnlich derjenigen Platons gegenüber dem Demokrit.

Das Gesetz — ὁ λόγος — ist eine Abstraktion. Es bezeichnet nach unserer modernen Auffassung die Gleichartigkeit in gewissen Reihen von Veränderungen. Es scheint, als ob Heraklit schon daraus mehr gemacht und in dem Gesetz eine weltregierende Kraft gesehen habe. In diesem Fall wäre sein Logos nicht das richtige, abstrakte Gesetz der modernen Wissenschaft, sondern ein Produkt der schöpferischen und schauenden Phantasie; Kant würde sagen: Ein Werk der intellektuellen Anschauung (deren Berechtigung er übrigens bestreitet).

Wie nun auch die Sache bei Heraklit liegen mag, auf alle Fälle ist die platonische Idee ein solches Produkt der schöpferischen Phantasie und der intellektuellen Anschauung.

Das Gesetz der Welt, das noch bei Heraklit ganz unbestimmt als Logos erscheint, ist bei Platon spezialisiert; er meint das System der weltregierenden Kräfte erschlossen zu haben. Durch die sokratische Dialektik war der logische Begriff sozusagen entdeckt; bei dem größten Schüler Platons wird diese Entdeckung

bis zur Grundlegung der formalen Logik weitergeführt. Platon, der auf der Stufe von Sokrates zu Aristoteles steht, macht sich eines Fehltrittes schuldig, indem er meint, die logischen Begriffe als Kräfte zur Erklärung der Welt benutzen zu können.

Es ist ganz richtig, wenn die Kantianer hervorheben, daß Platon den apriorischen Charakter der logischen Begriffe in einer Weise angenommen hat, die mit der Kategorienlehre Kants ziemlich übereinkommt. Und zwar ist die Ähnlichkeit eine recht weitgehende, indem beide Forscher sich gegen die Skeptiker wandten, die bei Platon Sophisten heißen und bei Kant mit den Zügen David Humes anonym auftreten. Beide Forscher gehen in ihrer Philosophie von der Tatsache der Wissenschaft aus. Kant fragt, was die Bedingung ist, „damit Erfahrung möglich sei" und Platon wird nicht müde, uns zu erzählen, daß es eine ärztliche Wissenschaft, eine Kochkunst, eine Dichtkunst, eine Fechtkunst usw. gibt. Die Erklärung dieser Tatsache suchen beide Forscher in dem begrifflichen Denken, das auf unseren apriorischen Ideen sich gründet. Platon geht aber dabei viel weiter als Kant. Er glaubt nicht nur an die Einheit der Idee bei vielen Menschen, sondern daran, daß eine reale Einheit sich in den vielen Erscheinungen betätigt. Als Beispiele führt er in Philebos an, das Schöne, das Gute, den Menschen, den Ochsen.

Es entsteht ihm dabei das Problem, wie die vielen Sachen trotz ihrer Verschiedenheit an der einen Idee teilhaben können. Daß dieses Problem sich ihm immer wieder aufdrängt, ist schon eine Widerlegung der Auffassungen Cohens und Natorps. Er hat es nicht lösen können. Die Tätigkeit der Idee in der realen Welt behielt bei ihm eine mystische Prägung. Die Idee war eine Kraft, und wirkte wie eine solche in die Welt der Mannigfaltigkeit hinein. W. Windelband sagt in seiner Geschichte, daß die platonische Idee nach Art der Zwecke gedacht wird. Das mag richtig sein. Volle Klarheit kommt aber selbst bei dieser Formel nicht in das Verhältnis. Es bleibt eben ein nicht weiter aufzufassendes Mysterium, weicht aber eben deshalb einer religiösen Schöpfungslehre, wie der Theaitetos sie bietet, leicht den Platz.

Die Grundlage des platonischen Realproblemes ist zu suchen in unserem subjektiven Seelenproblem: wie kann der einheitliche

subjektive Begriff viele verschiedene Vorstellungen umfassen? Es geschieht dies kraft eines Symbol- und Substitutions-Verfahrens; der Begriff ist Eins nur in dem alternativen Sinn, so daß er bald die eine Sache, bald die andere bezeichnet. Schon diese subjektive und alternative Einheit ist rätselhaft und unanschaulich genug und bereitet der Psychologie große Schwierigkeiten.

Professor Ach und Oswald Külpe und die Würzburger haben dafür die sonderbare Bezeichnung „Bewußtheit". Für Platon war das Problem auf der einen Seite einfacher, indem die Bewußtheit — bei ihm die Idee — nicht nur alternative Bedeutung hatte, sondern eine objektiv existierende, einheitliche Wirklichkeit erfaßte. Die Schwierigkeit des Problems wurde aber dabei auf die reelle Seite verlegt, in das Verhältnis nämlich zwischen der Idee und den Gegenständen.

Platon hat, genau so wie die Inder, die reine symbolische Rolle und die bloß alternative Bedeutung der Abstraktion nicht erkannt. Eben deshalb wurde ihm die Welt der Begriffe eine objektive Realität, ein wirkliches Produkt der schöpferischen Phantasie und der intellektuellen Anschauung. Er sagt im Philebos durch den Mund des Sokrates, daß die einheitlichen Begriffe der Geburt und der Vernichtung nicht unterworfen sind (Philebos 15). Ebenso sagt er im Gastmahl 211, A:

ἀεὶ ὄν, οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον.

Solchen Stellen gegenüber ist eine transzendentalistische Auslegung unzulänglich.

Auch die religiöse Weltdeutung, die bei Platon so häufig sich findet, und in Timaios zu überschwänglicher Gestaltung kommt, läßt sich ohne Künste nur mit der realen Auffassung von den Ideen verbinden.

XX.

Die Kausalitäts-Apriorität in Schopenhauers Schrift über den Satz vom zureichenden Grunde.

Von

Siegfried Hamburger.

Schopenhauers Apriorität der Kausalität gibt zu kritischen Bemerkungen in vielen Punkten Anlaß. Dem Hinweise auf einige von ihnen möge eine kurze Skizzierung des Beweises für diese Apriorität vorangehen, die sich an Schopenhauers Darstellung im § 21 der Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grunde anschließt.

Nach Schopenhauer ist die Sinnesempfindung etwas Subjektives und durchaus verschieden von der Anschauung eines Objektes. Das Subjekt schreitet zur Anschauung fort, indem der Verstand, dem Kausaltriebe folgend, Ursachen im Raume konstruiert, und so bildet der Verstand die anschaulichen Vorstellungen. Da also die Kausalität erst die Anschauung ermöglicht, geht sie jeder Anschauung vorher und kann nicht aus der Erfahrung stammen; sie ist demnach ein Begriff a priori und für jede mögliche Erfahrung gültig.

An verschiedenen Stellen spricht nun Schopenhauer davon, daß die Vorstellungen durch Einwirkung auf die Sinne die Empfindung hervorrufen. So sagt er S. 69 [1]): „Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch" (der eine transzendentale Vorstellung ist), „so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Teile dieser Masse...., sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, konstruiert er sich einen Körper ....". Ferner S. 69: „Wenn ich .... meine Hand auf eine Fläche lege, oder aber eine Kugel von etwa drei Zoll Durchmesser ergreife; so sind es, in beiden

[1]) Die Seitenzahlen gelten für die Reclamausgabe.

Fällen, dieselben Teile der Hand, welche den Druck empfinden: bloß aus der verschiedenen Stellung, die, im einen, oder im anderen Fall, meine Hand annimmt, konstruiert mein Verstand die Gestalt des Körpers, mit welchem in Berührung gekommen zu sein die Ursache der Empfindung ist". Noch deutlicher S. 101: „Objektiv, also als Objekt, wird auch er" (der Körper des Subjekts) „allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen anderen Objekten, sich .... als erkannte Ursache subjektiv gegebener Wirkung ...., darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Teile auf seine eigenen Sinne wirken...."

Darin liegt offenbar ein Widerspruch; denn das eine Mal soll die Vorstellung Empfindungen verursachen und das andere Mal erst durch Bearbeitung des Empfindungsmaterials entstanden sein, und so ergibt sich der Zirkel, daß sowohl die Vorstellungen wie die Empfindungen Ursachen ihrer eigenen Ursachen sind.

Die Schwierigkeit läßt sich nicht durch das naheliegende Mittel beseitigen, daß man als Ursachen für die Empfindungen die Vorstellungen im transzendentalen Sinne, als Produkt aus Empfindung und Verstandestätigkeit die psychologischen Vorstellungen betrachtet. Dafür scheint zwar besonders folgende Bemerkung zu sprechen: „Die ... Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung ... ist ihre kausale Einwirkung auf unsere Sinne, mithin auf unseren Leib ...." (S. 44). Aber an vielen anderen Stellen wird deutlich gesagt, daß auch die transzendentalen Vorstellungen aus Empfindungen gebildet werden, z. B. S. 65: „.... welcher" (der Verstand) „... aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen ... diese objektive Welt allererst schafft und hervorbringt ...". Es würde ja dem Hauptzweck des Abschnittes unmittelbar widersprechen, wenn die Unabhängigkeit der realen Welt von der Verstandesfunktion der Kausalität Voraussetzung wäre.

Auch die Annahme, daß die transzendentalen Vorstellungen aus — weil Schopenhauer in der Kritik der Kantschen Philosophie eine transzendente Affektion leugnet — spontanen Empfindungen gebildet werden, die empirischen dagegen aus Empfindungen, die durch Einwirkung der Erscheinung entstanden sind, läßt sich nicht durchführen. Das mag eine Gegenüberstellung folgender Bemerkungen zeigen: „Die erste Klasse der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der ... empirischen Vorstellungen. Sie

sind ... empirische, teils sofern sie nicht aus bloßer Gedankenverknüpfung hervorgehen, sondern in einer Anregung der Empfindung unseres sensitiven Leibes ihren Ursprung haben, auf welchen sie, zur Beglaubigung ihrer Realität, stets zurückweisen, teils, weil sie gemäß den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft sind, der unsere empirische Realität ausmacht ..." (S. 41). Und die schon einmal zitierte Stelle S. 44: „Die im vorigen Paragraphen berührte Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung dieser Klasse ist ihre kausale Einwirkung auf unsere Sinne, mithin auf unseren Leib". Die Zurückverweisung im Anfang dieses Satzes kann sich nur auf die erste der beiden angeführten Stellen beziehen, obgleich sie nicht im „vorigen" Paragraphen (Nr. 18), sondern im 17. Paragraphen steht [2]).

Dieselbe Anregung körperlicher Empfindungen wird also das erste Mal Bedingung für das Entstehen von transzendentalen Vorstellungen, das zweite Mal für ihre unmittelbare Gegenwart, mit anderen Worten für das Entstehen psychologischer Vorstellungen genannt. Demnach gibt es Empfindungen, die zugleich das Material für eine psychologische und für die ihr entsprechende transzendentale Vorstellung sind. Also ist es nicht möglich, den beiden Vorstellungsarten getrennte Klassen von Empfindungen zuzuweisen.

Wie man auch die Affektion durch Vorstellungen betrachten will, immer gerät man, wenn an der Realität der Affektion festgehalten wird, auf Hindernisse, die eine einheitliche Auffassung der Schopenhauerschen Gedanken unmöglich machen. Man kann aber der Einwirkung der Vorstellungen auf die Sinne noch eine andere Deutung geben. Die Empfindungen müssen das erste bleiben, und wenn trotzdem die Vorstellungen als ihre Ursachen bezeichnet werden, so ist das vielleicht ein ungenauer Ausdruck dafür, daß das Subjekt in seinem Denken für die Ursachen der Empfindungen die Vorstellungen einsetzen kann. Denn die Vorstellungen entstehen infolge des Kausalbedürfnisses und werden daher von vornherein so gebildet, daß sie diesem subjektiven Bedürfnisse genügen können. Diese Auslegung ist ja nicht gerade ungezwungen, aber ich sehe nicht, wie sich die

---

[2]) Das Versehen erklärt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhange des § 17 mit dem längeren und wichtigeren § 18.

vorhin erwähnten Widersprüche auf andere Weise vermeiden lassen. Überdies wird sie hier nicht apodiktisch als Meinung Schopenhauers ausgegeben, sondern nur als Deutungsmöglichkeit neben den anderen möglichen Auslegungen untersucht.

Die Apriorität des Kausalitätsbegriffes ist bei dieser Auffassung gewahrt, aber sie genügt nicht, um die Allgemeingültigkeit der Kausalität zu begründen, um zu beweisen, daß jede mögliche Vorstellung ihrem zeitlichen Eintreten nach durch irgendeine andere mögliche Vorstellung bestimmt ist. Der Zusammenhang von Apriorität und Allgemeingültigkeit der Kausalität wird an zwei Stellen erwähnt. Dort heißt es (S. 67): „Denn durch sie allein" (Konstruktion einer Ursache im Raume), „mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt" und S. 55: „Da ... das Gesetz der Kausalität uns a priori bewußt und daher ein transzendentales, für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahmsloses ist" usw.

Wie aber von der Apriorität auf diese Allgemeingültigkeit geschlossen werden kann, wird nicht gesagt. Diesen Schluß scheint eine unausgesprochene Annahme zu vermitteln; nach ihr wird das Subjekt durch das Kausalitätsbedürfnis veranlaßt, nicht nur für seine Empfindungen Ursachen zu konstruieren, sondern diese selbst wieder in eine besondere Kausalkette als Folgen und Ursachen zu stellen. Daher nimmt es bei der Bildung der Vorstellungen sowohl auf seine Empfindungen wie au fdie Vorstellungen Rücksicht und konstruiert die neue Vorstellung so, daß sie sich dem Kausalgesetze gemäß an eine oder einige Vorstellungen anschließt. Wie gesagt, sind diese Gedanken im Zusammenhang der Schopenhauerschen Ausführungen nur (unausgesprochene) Annahmen. Aber nur, wenn streng bewiesen worden wäre, daß ohne diese Tätigkeit des Verstandes keine Erfahrung entstehen kann, dann würde aus der Apriorität des Kausalitätsbegriffes seine Allgemeingültigkeit folgen. Im anderen Falle begründet diese Apriorität nur eine wahrscheinliche Geltung des Kausalgesetzes, leistet also nicht oder nicht viel mehr als Humes Herleitung der Kausalität.

Die erwähnte Annahme bietet als solche noch Schwierigkeiten. Nach Schopenhauer werden alle Vorstellungen von dem empiri-

sehen Subjekt gebildet. (Nach dieser Theorie kann er es übrigens selbst nicht zu den empirischen Vorstellungen rechnen.) Das geht aus der Art seiner Beweisführung hervor, die beinahe vorwiegend physiologische Erörterungen enthält. Charakteristisch ist z. B. folgender Satz: „Physiologisch ist er“ (der vorstellungbildende Verstand) „eine Funktion des Gehirns, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung gelernt, wie der Magen das Verdauen, oder die Leber die Gallenabsonderung“ (S. 71). Nun ist nicht einzusehen, wie das empirische Subjekt bei der Konstruktion seiner Vorstellungen auf die ihm nicht bewußten transzendentalen Vorstellungen Rücksicht nehmen kann. Da es also zur Herstellung der Kausalität nur die bewußten Vorstellungen zur Verfügung hat, und da nur eine Vorstellung unmittelbar gegenwärtig sein kann (S. 44), so müßte jedes und könnte nur jedes wahrgenommene Nacheinander ein kausales sein. Dagegen läßt sich das einwenden, was Schopenhauer selbst zur Kritik der Kantschen Kausalität sagt (S. 104): „Ich muß gegen alles dieses anführen, daß Erscheinungen sehr wohl aufeinander folgen“ (also auch nacheinander wahrgenommen werden) „können ohne auseinander zu erfolgen, ... das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehen, ist eben das, was man Zufall nennt....“

Ferner kommen bei dieser Auffassung die transzendentalen Vorstellungen in eine unklare Stellung. Die dem Gesetz der Kausalität gehorchende, nach Raum und Zeit unendliche und kontinuierliche empirische Realität soll der Gesamtkomplex der transzendentalen Vorstellungen sein. Aber schon ihre Entstehung aus empirischen Empfindungen nimmt ihnen die räumlich-zeitliche Unendlichkeit und Stetigkeit. Ihre Konstruktion durch den empirischen Verstand hat nun noch zur Folge, daß sie, wie oben gezeigt wurde, auch außerhalb des Bereiches der Kausalität geraten. Die Gesamtheit der Vorstellungen zerfällt dann in die eine, in sich geschlossene, wahrscheinlich kausal verbundene Reihe der unmittelbar gegenwärtigen Vorstellungen und in einen räumlich und zeitlich begrenzten und diskontinuierlichen, kausal zusammenhanglosen, Natur genannten Haufen von transzendentalen Vorstellungen.

XXI.

Die Ἀπόφασις des Simon Magus.

(Nachtrag.)[1)]

Von

Dr. Alexander Redlich.

Ich habe im letzten Hefte dieser Zeitschrift [1a)] versucht, das bei Hippolytos überlieferte kosmologische System der simonischen Ἀπόφασις in Bezug auf die darin enthaltenen Grundvorstellungen und ihren zahlenmäßigen Aufbau wieder herzustellen und mit verwandten Überlieferungen in Beziehung zu setzen. Daß ich, besonders in dem zuletzt erwähnten Punkte, keinerlei Vollständigkeit erzielen würde, war mir von vorn herein klar. Es würde mir nach den in meiner Arbeit gegebenen Anregungen obliegen, dem System der Ἀπόφασις eine feste Stellung innerhalb der Gnosis anzuweisen; ferner müßte ich die von mir behaupteten Beziehungen der simonischen Lehre zur griechischen Philosophie und besonders zur Stoa durch die Einführung neuer philosophiegeschichtlicher Gesichtspunkte belegen; und endlich wäre es meine Pflicht, die Beziehung zu jenen bis zum Mythos hinaufreichenden Überlieferungen herzustellen, welche meines Erachtens eine gemeinsame Grundlage für die Lehren sowohl der meisten griechischen Philosophien wie der hier in Betracht kommenden gnostischen Systeme bilden und sodann der Frage nach der Herkunft dieser gemeinsamen Gedankengänge näher zu treten.

Die erste dieser drei Aufgaben überschreitet den Rahmen der vorliegenden Zeitschrift; der zweiten hoffe ich demnächst an dieser

---

[1)] Für die Veröffentlichung dieses Nachtrages, welcher eigentlich in den Rahmen meiner später zitierten Arbeit gehörte, schulde ich dem Herausgeber dieser Zeitschrift, Herrn Professor L. Stein, besonderen Dank.

[1a)] Bd. XXIII, Heft 3, S. 374—399.

Stelle gerecht zu werden. Die dritte Frage, nämlich die nach den vorphilosophischen Grundvorstellungen des simonischen Systemes, möchte ich dagegen schon jetzt, wenn auch nur in den Grundzügen, zu beantworten trachten. Ich hoffe, dadurch nicht nur meine früheren Ausführungen über dieses System deutlicher zu machen, sondern auch, mir für die Lösung der beiden anderen Aufgaben eine festere Grundlage zu schaffen.

Ich knüpfe zunächst an die in meiner Arbeit [2]) erwähnte Vorstellung von der μήτρα = παράδεισος, worin der Mensch gebildet wird [3]), an. In der μήτρα befindet sich der ὀμφαλός, welcher dem Paradiesesstrom gleich ist, mit seinen vier ἀρχαί. Diesen wieder entsprechen vier Sinne des Kindes, welches sich in der μήτρα befindet. Wir haben also die Dreiheit: μήτρα, ὀμφαλός, βρέφος oder παράδεισος, ποταμός, ἄνθρωπος festgestellt. Daß das Bild von der μήτρα nicht lediglich der Entwicklung eines menschlichen Embryo im Mutterleibe darstellen soll, habe ich in meiner Arbeit bereits erwähnt [4]). Denn dasselbe Bild findet sich anderwärts in rein kosmologischer Bedeutung. Bei den Nikolaiten [5]) dachte man sich die μήτρα als Erzeugnis von σκότος und πνεῦμα. Mit letzterem erzeugt sie vier Äonen. In der Lehre der Sethianer [6]) sind Himmel und Erde wie eine μήτρα geformt, „welche in der Mitte einen ὀμφαλός hat“. Dieselbe μήτρα wird aber nach der Meinung der Nikolaiten von einem ὄφις befruchtet, und so entsteht der ἄνθρωπος [7]). Daß der ὄφις zweimal vorkommt, nämlich als ἄνεμος λάβρος, als Erstgeborener der Gewässer, und außerdem als λόγος, welcher nur Schlangen*gestalt* annimmt, scheint mir eine Doublette. Der ὄφις ist der Sohn der Gewässer, welche dem σκότος gleich sind [8]) und durch den ersten Zusammenstoß mit dem Lichte die Form einer *geschwängerten* μήτρα erhielten. Der ὄφις ist also aus der μήτρα selbst hervorgegangen; er ist einerseits

[2]) S. 391 ff.

[3]) Hippolyt. VI 14, S. 244, Z. 94 ff.

[4]) S. 394.

[5]) Epiphanios, Haer. XXV 5.

[6]) Hippolyt. V 19, S. 202, Z. 13 ff.: Σχῆμα δὲ ἔχουσιν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μήτρᾳ παραπλήσιον τὸν ὀμφαλὸν ἐχούσῃ μέσον, καὶ εἰ, φησίν, ὑπὸ ὄψιν ἀγαγεῖν θέλει τις τὸ σχῆμα τοῦτο, ἔγκυον μήτραν ὁποίου βούλεται ζῴου τεχνικῶς ἐρευνησάτω . . .

[7]) Ebenda S. 206, Z. 63 ff.

[8]) Ebenda S. 200, Z. 82: Τὸ δὲ σκότος ὕδωρ ἐστὶ φοβερόν . .

der ὀμφαλός in ihr, andererseits befruchtet er sie, so daß sie den Menschen gebiert, nämlich den τέλειος ἄνθρωπος. Zum Überfluß fanden wir auch die Gleichung: ὄφις = Paradiesesstrom bei den Peraten [9]) und Naassenern [10]).

Aus allen diesen Angaben läßt sich für mehrere gnostische Systeme eine gemeinsame symbolische Vorstellung wiederherstellen: die μήτρα (παράδεισος), welche zuerst ein schlangengestaltiges Wesen aus sich selbst erzeugt (Paradiesesstrom); dieses befruchtet die Metra und erzeugt in ihr ein neues Wesen, ist aber zugleich der Nahrung führende ὀμφαλός, welcher das Kind mit der μήτρα verbindet. Aber dieses Symbol ist mehrdeutig; wir finden es sowohl kosmologisch gewendet, wie auch in den Lehren vom Urmenschen benützt, den wir schon bei Simon kennen lernten [11]). Doch scheint es den Bedürfnissen beider Deutungen erst angepaßt zu sein, also mit keiner derselben vom Anfang an verwachsen. In der Lehre der Sethianer sehen wir noch, wie dasselbe Symbol beide Deutungen durchmachen muß, nicht ohne dabei Varianten zu erleiden. Denn wenn auch die μήτρα, worin der Mensch gebildet wird, aus dem σκότος besteht und dieses andererseits als der Grundstoff für die Erde gedacht ist, so bleibt doch noch offen, wer in dem Bilde von Himmel und Erde als geschwängerter Metra das Kind ist. Hier dürfen wir vielleicht die Theogonie des Hesiod als Parallele heranziehen [12]). Es heißt dort [13]):

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
οὐρανὸν ἀστερόενθ᾽ . . . .

Danach ist der Himmel das Kind und die Erde die μήτρα. Zwischen beiden befindet sich der als zeugend und nährend erkannte ὄφις [14]). Es haben sich also zwei verschiedene Auslegungen des Symbols von der μήτρα ergeben. Der Embryo ist einmal der Ἄνθρωπος und einmal der Himmel.

Eine weitere Variante bietet das erwähnte System der Nikolaiten. Hier wird der ὄφις = πνεῦμα nicht von der μήτρα erzeugt, sondern das πνεῦμα ist älter und zeugt die μήτρα mit dem σκότος, ursprünglich

---

[9]) Hippolyt. V 16, S. 162, Z. 34 f.
[10]) Hippolyt. V 9, S. 170, Z. 71 ff.
[11]) Vgl. meine Arbeit im Archiv f. Gesch. d. Phil. XXIII, S. 390 f.
[12]) Hippolyt. S. 208, Z. 3 ff., verweist auf die Βακχικά des Orpheus.
[13]) V. 126 f.
[14]) Vgl. Philo Bybl. bei Euseb. praep. ev. I 10.

wohl mit allen dreien: σκότος, βυθός und ὕδωρ. Aber dann ist wieder das πνεῦμα (ὄφις) der die μήτρα befruchtende Same. Die genealogische Voranstellung der Dreiheit hat sich auch bei den Sethianern erhalten als φῶς, σκότος und πνεῦμα (ἐν μέσῳ)[15]. Hier gehört das πνεῦμα zur Dreiheit, ja diese selbst ist wieder den Bestandteilen der geschwängerten Metra gleich. Gemeinsam ist also in allen Fassungen folgende Abstraktion: das Eine, welches aus sich selbst ein Zweites gebiert und mit diesem ein Drittes zeugt und nährt; und das Ganze ist eine geschwängerte μήτρα mit dem ὀμφαλός. Die μήτρα enthält also drei Generationen. Die jüngste derselben ist vierfach geteilt (vier Äonen, Kind mit vier Sinnen). Aber auch die mittlere kann vierfach sein (die vier ἀρχαί). Zuweilen fanden wir am Anfang eine Dreiheit.

Die drei Generationen, aber ohne das Symbol der μήτρα, haben wir im simonischen System bereits früher gefunden. Wir erkennen in der μήτρα die simonische Δύναμις wieder, welche aus sich selbst die Ἐπίνοια erzeugt[16]. Zwischen beiden steht bekanntlich als Drittes der Πατὴρ βαστάζων. Aber wir erinnern uns auch der Gleichsetzung von Δύναμις = Οὐρανός und Ἐπίνοια = Γῆ[17]. In der Mitte steht dann die ἑβδόμη δύναμις = Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος. In diesem Falle ist wieder die Umdrehung erfolgt; der Himmel ist das Ältere, die Erde das von ihm Gezeugte. In der Mitte aber, d. h. als beider Sohn kann statt des Ἑστὼς auch kosmologisch die Luft gedacht werden. Denn es heißt ja ausdrücklich in dem Bruchstück der Ἀπόφασις: μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν, ἀέρα ἀκατάληπτον[18].

Hieran möchte ich zwei weitere Vorstellungen knüpfen. Die eine ist in der häufig abgebildeten Darstellung[19] des ägyptischen Götterpaares Nut und Keb mit dem sie trennenden Schu enthalten. Dieses Bild zeigt wieder die Umkehrung unseres im Metrasymbol gefundenen Elterntypus, aber in noch gründlicherer Weise als die simonische Fassung. Hier ist die Himmelsgöttin Nut das Weib, Keb, der Erdgott aber der Mann. Zwischen ihnen befindet sich Schu,

[15]) Hippolyt. V 19, S. 200, Z. 66 f. Vgl. auch die Doketen bei Hippolyt. VIII 8, S. 414, Z. 43—46.

[16]) Hippolyt. VI 18, S. 252, Z. 40 ff. Vgl. meine „Ἀπόφασις" a. a. O. S. 376.

[17]) Hippolyt. S. 240, Z. 50 ff.

[18]) Ebenda S. 252, Z. 32.

[19]) Z. B. Jeremias, ATAO, Fig. 1.

der, ganz der simonischen Spekulation entsprechend, als L u f t gott bezeichnet wird. Von dieser Gruppe wird aber gesagt, daß „Nut und Keb „zur Zeugung verschlungen" sind; „der Luftgott Schu t r e n n t sie von einander, indem er die Himmelsgöttin am Leibe emporhebt"[20]). Schu steht systematisch ebenda, wo wir in dem Bilde: Himmel und Erde als μήτρα den ὄφις fanden. Aber er hat eine neue Funktion; er t r e n n t die beiden Teile, d. i. die μήτρα vom βρέφος. Ferner ist ein Funktionswechsel zwischen ihm selbst und dem βρέφος eingetreten: der ὄφις befruchtete die μήτρα (Erde) und erzeugte das Kind (Himmel). Hier aber geschieht der Zeugungsakt zwischen Erde (als Mann) und Himmel (als Weib). Man ist versucht, den mit dem ὄφις analogen Schu als das Gezeugte aufzufassen.[20a])

Die zweite verwandte Vorstellung stammt ebenfalls von einem Bilde, von welchem wir aber nur eine Beschreibung besitzen. Nach Hippolytos[21]) soll es sich im Heiligtum der orphischen Mysterien zu Phlius befunden haben. Die zu erwähnende Darstellung soll sich daselbst mehrfach befunden haben und auch von Plutarch in den Πρὸς 'Εμπεδοκλέα βίβλοι δέκα besprochen gewesen sein. Hippolytos sagt darüber[22]): Ἔστι δ' ἐν τοῖς πλείοσι καὶ π ρ ε σ β ύ τ η ς τις ἐγγεγραμμένος πολιὸς πτερωτὸς ἐ ν τ ε τ α μ έ ν η ν ἔ χ ω ν τὴν αἰσχύνην, γυναῖκα ἀποφεύγουσαν διώκων κυανοειδῆ. 'Επιγέγραπται δὲ ἐπὶ τοῦ πρεσβύτου· φάος ρυέντης, ἐπὶ δὲ τῆς γυναικός· περέη φικόλα. Ἔοικε δὲ εἶναι κατὰ τὸν Σηθιαιῶν λόγον ὁ φάος ρυέντης τὸ φῶς, τὸ δὲ σκοτεινὸν ὕδωρ ἡ [περέη][23]) φικόλα, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων δ ι ά σ τ η μ α ἁρμονία πνεύματος μεταξὺ τεταγμένου.

Was mich veranlaßt, diese Stelle hier heranzuziehen, dürfte schon aus dem Wortlaut klar sein. Es ist der Aufbau des Bildes aus drei Elementen, welche der bisher behandelten Dreiheit, besonders der simonischen: Δύναμις (Οὐρανός), 'Επίνοια (Γῆ) und Πατὴρ βαστάζων (Ἀήρ) völlig entsprechen; sogar der Ausdruck „μέσον διάστημα" kehrt fast genau wieder. Aber a u s d r ü c k l i c h wird dieses διάστημα nur in der kosmologischen Deutung des Bildes behandelt: φῶς und σκοτεινὸν ὕδωρ und die ἁρμονία πνεύματος in der

---

[20]) Jeremias a. a. O. S. 7, Anm. 1.

[20a]) Obgleich Schu in der Tradition n i c h t der Sohn der beiden ist.

[21]) V, 20 (Sethianer), S. 208.

[22]) S. 208, Z. 14 bis S. 210, Z. 20.

[23]) Von mir ergänzt (nach W. Schultz).

Mitte. Mir scheint nun, daß diesem πνεῦμα auch im Bilde irgend etwas figürlich entsprochen haben muß; sonst könnte es doch schwerlich eine solche Stellung in der allegorisierenden Deutung des Bildes einnehmen. Und selbst wenn man die Möglichkeit behaupten will, daß sich die ἁρμονία πνεύματος einfach auf den leeren Zwischenraum zwischen den Figuren bezogen haben kann, so muß ich doch an die deutliche Vorstellung erinnern, welche in der offenkundig anklingenden Simonstelle enthalten ist: . . . μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν ἀέρα ἀκατάληπτον . . . . ἐν δὲ τούτῳ Πατὴρ ὁ βαστάζων πάντα καὶ τρέφων τὰ ἀρχὴν καὶ πέρας ἔχοντα[24]). Das „τρέφων" erinnert mich an den ὀμφαλός in der μήτρα, oder vielmehr noch an den ὄφις, welcher zeugt und nährt. Und ich finde auch wirklich ein Drittes in unserem Bilde, welches vortrefflich in diesen Gedankenkreis paßt, nämlich die αἰσχύνη ἐντεταμένη. Damit ist für die längst erwartete Gleichung: ὄφις = φαλλός aber auch φαλλός = ὀμφαλός ein Beleg gegeben. Dieser Beleg ist älter, als unsere Quelle glaublich machen könnte. Denn wir finden mit Überraschung das von Hippolytos beschriebene Bild in getreuer Wirklichkeit auf einer in Berlin befindlichen um etwa 1000 Jahre älteren Gemme aus Melos wieder[25]). Wir haben es also nicht nur mit einer sehr alten, sondern auch weit verbreiteten Vorstellung zu tun, ferner mit einer Vorstellung, welche nicht lediglich in den Rahmen kosmologischer oder theosophischer Spekulation gebannt ist, sondern viel eher in solche Zusammenhänge erst hineingedeutet wurde.

Das müssen wir vollends glauben, wenn wir endlich die bisher erörterte Vorstellungsreihe zusammenhängend auch im Mythos wiederfinden. Ich betone hier von vornherein, daß ich mich bei der Wiederherstellung des hier in Betracht kommenden Mythenstoffes der vergleichenden Methode bedienen werde. Die örtliche Herkunft der einzelnen Sagen, durch deren Vergleichung ich die ihnen gemeinsamen Züge aufdecke, hat nichts mit den Wegen zu tun, welche der als gemeinsam erkannte Mythenstoff in späterer Zeit und in nicht mythischer Form gegangen ist. Ich werde etwa auch eine Sage der Tschiglit-Eskimo heranziehen, wenngleich mir natürlich bewußt ist, daß zwischen diesen und den Gnostikern keinerlei

[24]) Hippolyt. VI 18, S. 252, Z. 32—35.

[25]) Milani, Studii e Materiali, vol. II, Fig. 101. Diesen Nachweis verdanke ich Herrn Professor R. v. Lichtenberg.

Zusammenhang besteht. Auf welchen Wegen diese Stoffe tatsächlich bis in die Gnosis gelangt sind, wage ich dieses mal noch nicht zu entscheiden. Ich möchte nur auf Grund des gleichen Tatbestandes hier und dort zu der Behauptung gelangen, daß sie dahin gelangt sind.

Gehen wir von dem Motiv der Verfolgung eines Weibes durch einen Mann aus, wie es die eben besprochenen Darstellungen zeigen, so bietet sich von selbst als mythische Parallele die Erichthoniossage dar [26]). Hephaistos verfolgt Athena in brünstiger Liebe und zwar mit der αἰσχύνῃ ἐντεταμένῃ, da er hernach seinen Samen fallen läßt. Daran schließt sich das Motiv der wunderbaren Zeugung: der Same fällt auf die Erde und diese gebiert den Erichthonios. Dieser gehört aber um so mehr in unseren Vorstellungskreis, als er schlangengestaltig ist. Wir finden also ein Motiv aus dem besprochenen Metrasymbol wieder: das wunderbar erzeugte, schlangengestaltige Wesen. Zur völligen Wiederholung des Zusammenhanges müßte sich aber ein von Erichthonios begangenes Inzest nachweisen lassen, wie das zwischen ὄφις und μήτρα geschieht. Dieses Motiv geht aus unserer Sage nur mittelbar hervor. In ihrer weiteren Folge wird nämlich Erichthonios in eine Lade getan (was meines Erachtens dem Bilde des ὄφις in der μήτρα entspricht) und den drei Töchtern des Kekrops anvertraut, mit dem Verbote des Öffnens und Hineinschauens. Diese drei Pflegerinnen [27]) erinnern lebhaft an die drei „Mütter" σκότος, βυθός und ὕδωρ der Nikolaiten [28]). Die drei Pflegerinnen, mit Ausnahme der einen, Pandrosos, übertreten das Verbot. Nun scheint es mir aber, daß in den Zusammenhang: „Verbot des Schauens und Übertretung", „Flucht und Verfolgung" und „Fallenlassen des Samens" das Motiv des Inzestes mit Notwendigkeit hineingehört und im vorliegenden Falle ergänzt werden darf. Denn in vielen Sagen steht dieses Motiv in dem angedeuteten Zusammenhange. Ich nenne vor allem wegen ihrer Vollständigkeit die früher schon versprochene Sage der Tschiglit-Eskimo. Sie wird bei Petitot, Traditions indiennees du Canada Nord-Ouest, p. 7—8,

---

[26]) Vgl. Stucken, Astralmythen, S. 217, Anm.

[27]) Sonst sind es neun, z. B. die neun Müller Heimdalls; vgl. Hüsing, Die Iranische Überlieferung usw. S. 31 (Mythol. Bibl. II 2.

[28]) Vgl. oben.

folgendermaßen erzählt [29]): Au commencement vivaient un homme et sa sœur. Ils étaient fort beaux l'un et l'autre, et le jeune homme se prit d'amour pour sa soeur et voulait en faire sa femme (Inzest). Mais il voulait la surprendre durant la nuit, afin qu'elle ne se doutât de rien et qu'elle ignorât (Verbot des Schauens), de qui elle recevait ces visites [30]). Poursuivie nuit après nuit par cet inconnu, qu'elle ne pouvait découvrir, à cause de l'obscurité de sa hutte, Maligna noircit ses mains après le fond de sa lampe, et, dans les embrassements qu'elle fit à son adorateur, elle lui barbouilla le visage de suie, sans qu'il s'en aperçût. Le jour venu, le visage machuré de son propre frère lui apprit son malheur (Übertretung). Elle exhala sa douleur en gemissements, et s'échappa de la hutte, pour n'y plus rentrer (Flucht). L'incestueux, transporté par la passion, poursuivit (Verfolgung) sa seur....

Die Motive „Inzest", „Schauen" und „Flucht und Verfolgung" finden sich hier nebeneinander. Es fehlt nur das „Fallenlassen des Samens", welches die wunderbare Erzeugung andeuten würde. Nun finden wir aber einen Geschlechtsakt, eine Flucht und Verfolgung und das Fallenlassen des Weisheitstrankes, dessen Identität mit dem Samen schon Stucken [31]) bewiesen hat, in der Sage von Odin bei Gunnlod [32]). In dieser Sage ist insofern eine Verschiebung enthalten, als der Verfolger wie der Verfolgte Männer sind. Man kann dabei an jene Erzählungen denken, in welchen das Kind z. B. vom Großvater (Vater usw.) verfolgt und des öfteren ausgesetzt wird (z. B. wieder in der Lade). Zutreffend wird hier dieser Vergleich, wenn man bedenkt, daß Gunnlod den Odin mit dem Odrhörir nährt, daß sie also hier die Amme oder Mutter ist. Der Gedanke ist also gerechtfertigt, daß auch in dieser Sage ein Inzest zu ergänzen wäre, denn Odin wohnt der Gunnlod bei.

Die von einem Weibe ausgehende Flüssigkeit (also den ποταμὸς ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδέμ!) finden wir nicht nur in der Odrhörir-Sage,

[29]) Nach Stucken a. a. O. S. 243 Anm.

[30]) Vgl. Sigmund und Signy in der Volsungasage. Die Eddaübers. v. Gering, S. 183¹.

[31]) Vgl. S. 211 f. u. öfter.

[32]) Bragarœdur 3. Edda a. a. O. S. 355.

sondern auch in einer Andeutung der Edda, Lokasenna 34.[32a]) Hymirs Töchter (vielleicht drei?) harnen dem Njordr in den Mund. Ferner gehört hierher der Fluß Wimur, der aus den Genitalien der Riesentochter Gjalp hervorkommt. Thor verstopft die Quelle mit einem Stein[33]). Meines Erachtens kann es sich hierbei nur um doppelgeschlechtige Wesen handeln, deren Erguß gleichzeitig Samen- und Nährflüssigkeit ist[34]). Ich berufe mich hierfür auf die analogen Vorgänge bei der Erschaffung einerseits des Orion, andererseits des Kwasir[35]), aus dessen Blut ja der Odrhörir hervorging, der bei Gunnlod eine Rolle spielt. Orion entsteht aus dem Samen, Kwasir (= Odrhörir = Nährflüssigkeit) aus dem Speichel dreier Götter. Die doppelte Tätigkeit des Nährens und Zeugens ist auch von der Kuh Audumla[36]) überliefert. Sie nährt den Riesen Ymir mit ihrer Milch, die in vier Strömen aus ihren Zitzen rinnt und zeugt den Buri, indem sie während dreier Tage die Reifsteine leckt, also durch ihren Speichel. Mir scheint, daß Ymir und Buri hier Doubletten sind.

In fast allen diesen Sagen, denen sich noch viele andere anfügen ließen[37]), ist ein gemeinsamer Tatbestand zu erkennen. Es erfolgt immer eine zweimalige Zeugung; die eine (eigentlich muß es die erste sein) geschieht durch Fallenlassen des Samens eines einzigen Urwesens, die zweite ist ein Inzest, zuweilen zwischen Geschwistern, in Wirklichkeit wohl aber zwischen Erzeuger und Erzeugtem. All dies entspricht völlig unserem Metrasymbol, nicht minder auch der zeugende und nährende Strom, welcher von einem, öfters scheinbar weiblichen, Urwesen ausgeht. Zu diesen Motiven treten noch die des „verbotenen Schauens" und der „Flucht und Verfolgung", aber auch die Trennung des Inzest treibenden Paares[37a]) (Tschiglit-Sage, Odin-Gunnlod usw.).

[32a]) A. a O. S. 36.

[33]) Skaldskap. 2. Edda v. Gering S. 363.

[34]) Dem entspricht auch die Gleichung von σπέρμα und γάλα mit dem αἷμα bei Simon, Hippolyt. VI 17, S. 250, Z. 97 ff. Zu der Gleichung οὐρεῖν = emissio seminis nach Antonin. Lib. 41 vgl. Stucken a. a. O. S. 211, Anm. 2.

[35]) Stucken S. 211 f.

[36]) Gylfag. 6.

[37]) Z. B. die Tamarsage, Genesis 38, 13—30, wenn dort auch die Motive zum Teil unvermittelt nebeneinander stehen.

[37a]) So möchte ich Stuckens Motiv „Trennung der Ureltern" umnennen.

Das letztere Motiv finden wir noch in einem besonders lehrreichen Beispiel vorhanden, nämlich im Schöpfungsmythos des japanischen Ko-ji-ki [38]). Izana-gi-no-Kami (Augustus Mas qui invitat) und Izana-mi-no-Kami (Augusta Femina qui invitat) sind Geschwister. Sie zeugen den Feuergott. Derselbe verbrennt die Geschlechtsteile der Mutter bei der Geburt; infolgedessen stirbt sie, d. h. sie geht in die Unterwelt (Trennung, erste Flucht) [38a]). Izana-gi folgt ihr. Sie verbietet ihm, sie anzusehen, dann wolle sie mit ihm zurückkehren. Izana-gi übertritt das Verbot. Darauf verfolgt ihn Izana-mi (zweite Flucht). Um sie abzuwehren, wirft Izana-gi dreierlei von sich [39]) (= fallengelassener Same!), nämlich: Kopfschmuck, Kamm und endlich einen Stein. Letzteres Motiv wiederholt sich, wenn Izana-gi mit einem Stein das Höllentor schließt [40]). — Abgesehen von den schon bekannten Motiven lehrt uns diese Sage zweierlei. Zunächst darf man sie als eine Vervollständigung des Mythos von Orpheus und Eurydike auffassen. Aber Eurydike stirbt durch einen Schlangenbiß. Die Schlange ist aber dem japanischen Mythos zufolge ihr eigener Sohn. Zweitens bringt sie das neue Motiv der verbrannten Geschlechtsteile bei, welche wiederum dem zerrissenen Mutterleib [41]) entsprechen. Setzen wir die Schlange der Orpheus-Sage für den japanischen Feuergott ein und berücksichtigen die sachliche Gleichheit dieses „Mutterleibes" oder der Geschlechtsteile mit der bei Simon und anderwärts genannten Metra, so finden wir in dem vorliegenden Mythos die Vorstellung der die Metra spaltenden Schlange, wie sie aus der mehrfach erwähnten Stelle des Philo Byblius bekannt ist [42]). Die beiden Teile der μήτρα lernten wir aber als Himmel und Erde kennen. Sie ent-

[38]) Stucken S. 218, Anm. und 232 ff.

[38a]) Ich schließe aus dem Zusammenhange der Motive: Inzest — Unterweltfahrt — Flucht — Verfolgung bei völliger Analogie mit der früher entwickelten Reihe: Inzest — Trennung — Flucht — Verfolgung, daß der Unterweltfahrt das Motiv: Trennung des Inzest treibenden Paares substituiert werden darf.

[39]) Dazu mythologische Parallelen bei Stucken S. 234.

[40]) Das ist also der Stein, welchen Thor nach Gjalp schleudert (Skaldskap. 2). Das dürfte die sexuelle Bedeutung des Motivs wohl erhärten.

[41]) Ganz parallel die Zerreißung bei Tamar. Vgl. Röstham u. a.

[42]) Vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XXIII, S. 393.

sprechen somit dem gleichfalls ägyptischen Paare Nut und Keb. Himmel und Erde sind hier aber zugleich das Urelternpaar wie Izana-gi und Izana-mi, wie die Geschwister in der Tschiglit-Sage u. s. f. Die Verbrennung der Geschlechtsteile ist also nur eine Doublette des im Izana-gi-Mythos enthaltenen Motivs von der Trennung des Inzest treibenden Paares, aber eine Doublette, welche unmittelbar zu unserem Metrasymbol führt. Ja, wir können dieses noch durch ein Motiv ergänzen: das letzterzeugte Wesen trennt die beiden anderen. Nun verstehen wir vielleicht auch den simonischen Ausdruck Πατὴρ βαστάζων für den zwischen Δύναμις und Ἐπίνοια befindlichen Dritten. Das βαστάζων (d. i. „der Aufhebende“ [43]) ist der plastische Ausdruck für die Bewegung des Schu, der die Göttin Nut von Keb weg- und emporhebt, wie auf dem genannten Bilde deutlich zu sehen ist.

Dieser Dritte ist im Izana-gi-Orpheus-Mythos und wohl auch in der Fassung des Philo Byblius die Schlange. Wir wissen bereits daß die systematische Stellung des ὄφις zwischen dem „Zweiten“ (Zeugenden) und „Dritten“ (Gezeugten) schwankt. Doch wir besitzen immerhin auch Mythen, welche ihn noch als „Zweiten“ erschließen lassen, d. i. als den Zeugenden, welcher daher die „Trennung“ nicht verursacht, sondern erleidet. Unter den verschiedenen hier in Betracht kommenden Sagen ist für unseren Zweck die Attis-Sage die geeignetste. Die ihr als Vorspiel dienende Agdistis-Sage enthält das „mannweibliche Urwesen“, die „Verfolgung“, das „Fallenlassen des Samens“ und zum Schluß eine Entmannung. Attis selbst ist von einer Jungfrau geboren, also wunderbar erzeugt. Doch ist seine Mutter Nana doch wohl nur eine Doppelgängerin der Agdistis selbst; daher sein Verhältnis zu dieser ein Inzest. Und auch hier folgt wieder die Entmannung. Da diese eine Unterweltfahrt zur Folge hat (Flucht und Verfolgung), so sind wir vollends berechtigt, an eine Parallele mit der Orpheus- resp. Izana-gi-Sage zu glauben. Der Unterschied ist nur, daß in der Attis-Sage der Mann der Verfolgte ist, ferner, daß dem Zerreißen des Mutterleibes in den Orpheus-Izana-gi-Sagen eine Entmannung in der Attis-Sage entspricht. Daß aber der Phallos dem ὄφις in der μήτρα entspricht, dürfte längst klar geworden sein;

[43]) Nach Papes Handwörterbuch der griech. Sprache, I. S. 438.

denn der ὄφις ist ja der Zeugende. Die Attis-Sage enthält somit jene Variante in der Stellung des ὄφις, deren wir zur vollständigen Ableitung des Metrasymbols bedurften.

Es ist also ein geschlossener Kreis mythologischer Vorstellungen, der sich in der Symbolik des simonischen Systemes erhalten hat. Die Metra ist das Urwesen, welches aus sich selbst einen Sohn zeugt und mit diesem einen Dritten. Dieser Tatbestand läßt sich selbst in den abstrakten Spekulationen der Ἀπόφασις über die Δύναμις und Ἔπινοια wieder erkennen. In diesen letzteren hat sich auch deutlich das mythische Trennungsmotiv erhalten (διάστημα) und selbst den Ausdruck, welcher für den Trennenden gebraucht wird, konnten wir aus mythisch beeinflußten Vorstellungen erklären. Und wenn sich endlich zeigte, daß in den erwähnten mythischen Vorstellungskreis auch das Motiv der Flucht und Verfolgung gehörte und daß dieses Motiv des öfteren als Abstieg in die Unterwelt ausgedrückt ist, so scheint mir hier auch die Wurzel für die in meiner Arbeit mehrfach erwähnte ὁδὸς κάτω ἄνω bloßgelegt zu sein.

Sicherlich fehlt es diesen vorliegenden Ableitungen nicht an Mängeln. Immerhin aber sollen sie in einem wohlwollenden Leser die prinzipielle Überzeugung erwecken, daß auch späteste kosmologische und theosophische Spekulationen auf mythologischen Grundlagen beruhen und daß im besonderen das Verständnis der Gnosis durch die Heranziehung des Mythos wesentlich gefördert werden wird.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



Jahresbericht.
Descartes bis Kant. 1908, 1909.

Von

K. Jungmann.

1) Die Kosmogonie des Descartes im Zusammenhang der Geschichte der Philosophie, von P. F. Eberhardt. Brosch. in 8°, 98 S. — Verlag Trenkel, Berlin 1908.

2) René Descartes, von K. Jungmann. Vol. in 8° von VIII und 234 S. — Leipzig, F. Eckardt, 1908.

3) Descartes, erster Teil der Studien zur neueren Erkenntnistheorie, von A. Kastil, Privatdoz. an d. deutsch. Univ. Prag. Vol. in 8° von XIV—219 S. — Halle, Niemeyer, 1909.

1. Die Geschichte der Kosmogonien ist noch zu schreiben. Es will mir aber scheinen, als habe Dilthey mit einer vor ungefähr zehn Jahren an der Berliner Universität gestellten Preisaufgabe: „Die historische Bedeutung der Weltentstehungslehre des Descartes" einen Anstoß in dieser Richtung gegeben, und ich gehe wohl nicht fehl, wenn ich auch E's Broschüre damit in Beziehung bringe. Das Thema zwang, die Jahrtausende phil. Denkens zu überblicken und hatte sicherlich seinen Zweck erfüllt, wenn es den Bearbeiter dazu geführt, sich an der einen oder anderen Stelle selbständig arbeitend zu vertiefen. Unser Autor hat gleich im Zentrum eingesetzt und gibt mit seiner Analyse der Kosmogonie des D. eine Arbeit aus erster Hand. Es läßt sich immerhin fragen, ob er sich dabei wirklich zu einem klaren, einwandfreien Bilde durchgearbeitet habe. Übrigens, er gibt dies indirekt selbst zu, indem er Descartes der Willkür und Unklarheit anklagt (S. 41, 37). Des Übels Kern liegt im Mangel einer Quellenkritik (S. 33). Für eine hist. Beurteilung der Kosmogonie des D. kommt sicherlich nur die Darstellung in den „Prinzipien"

in Betracht. Le monde, Discours, Météores und besagte Briefstellen zeigen, wie D. seine Konzeption über den Weltzusammenhang allmählich zur Klarheit dieser endgültigen Darstellung durchgearbeitet hat. Ein Beispiel: Zur Erklärung der physikalischen Erscheinungen hatte sich D. gezwungen gesehen, eine Dreiheit von Elementen anzunehmen; wir würden sagen: drei Ätherformen. Das Himmelselement (keineswegs mit der Luft zu identifizieren! S. 35) erfüllt den „unendlichen" Weltenraum, und ihm gegenüber repräsentieren Feuer- und Erdelement nur verschwindend kleine Quantitäten. Im „Le monde" führt D. diese Dreiheit auf eine Zweiheit zurück. Er läßt das Feuer- aus dem Himmelselement entstehen, bezeichnet aber das Erdelement als ursprünglich, die bei der ursprünglichen Teilung zurückgebliebenen, verhältnismäßig größeren Korpuskeln umfassend. (siehe édition Cousin, t. IV, p. 249, 268). In den „Prinzipien" dagegen leitet er das Erdelement aus dem Feuer- und dieses aus dem ursprünglichen Himmelselement ab. — Etwas Nebensächliches: In einer wissenschaftlich sein wollenden Abhandlung sollte man einer Bemerkung, wie der folgenden, nicht begegnen müssen: Die Salons bemächtigten sich der Philosophie des D. „Ihre Insassen dachten nichts und waren nichts, aber wie reizend und gelehrt klang dies: Je pense, donc je suis." (S. 71).

2. Meine eigene Arbeit übergehen, wäre wohl etwas mehr wie Bescheidenheit. Doch ein Wort nur: Ich hatte mir vorgenommen, die Richtlinie D.schen Denkens aufzudecken, den Weg zu verfolgen, der D. zu seinen Hauptwerken geführt hat, und deshalb als Untertitel gewählt: „Eine Einführung in seine Werke". Im übrigen verweise ich auf Boutroux' Besprechung in: „Rapports de l'Académie des sciences mor. et pol." 20. Février 1909 — p. 681 ff.

3. A. Kastil will eine Geschichte der modernen Erkenntnistheorie schreiben (S. 1), das „allmähliche Auseinandertreten der bei Descartes noch ungeschiedenen Fragen" verfolgen (S. 171). In erster Linie soll der Entwicklungsgang der apodiktischen Evidenz aufgedeckt werden, speziell dessen allmähliche Befreiung von dem ursprünglich damit verquickten Problem der Genesis der Ideen. Der Plan ist vielversprechend. Ich bedaure nur, daß der Autor nicht an eine Geschichte um der Geschichte willen denkt, sondern dieselbe „in den lebendigen Dienst der Probleme" stellt (S. 1). Die Gefahr ist groß, daß eben nicht ein philos.-historisches Werk entsteht, sondern eine

historisch-kritische Beleuchtung der Philosophen von vorgefaßtem Standpunkte aus. Die Phil.-Geschichte ist aber ein Ziel, und eine vorurteilsfreie Interpretation der Werke der Träger derselben bleibt unumgängliche Voraussetzung. Doch, warten wir ab! In der vorliegenden, Descartes gewidmeten Studie mag man die Vermischung von Theorie und Geschichte ungern sehen, man wird darin aber manche Gedanken finden, die in die Tiefen D.schen Denkens hineinleuchten und zu einem einwandfreieren Verständnis seiner Werke führen können. In erste Linie möchte ich die Ausführungen über D.s „okkasionalistischen Nativismus" stellen (S. 87, 169), glaubend, daß von hier aus ein erklärendes Licht auf alle Probleme der Descartes-Forschung fällt. Um eines nur anzudeuten: Alle Ideen sind als eingeboren zu bezeichnen in dem Sinne, als sie Denkmöglichkeiten repräsentieren. Daß sie aktuell seiend werden, bedarf einer Ursache, die in oder außer mir liegen muß. Demnach unterscheiden wir ideae adventitiae (Erfahrungsideen) und „des idées, faites et produites par moi" (Universalien, wozu auch Raum und Zeit zu zählen sind). Eine ganz spezielle Gruppe bilden dann jene Ideen, die mit mir als denkendem Sein selbst gegeben sind, also durch ein Selbstbesinnen bewußt werden; „les idées, nées avec moi", innatae. Dazu gehören die Idee meiner Seele und die Idee Gottes.

Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik, von F. Erhardt, Prof. der Phil. a. d. Univ. Rostock. Vol. in 8⁰ von VII—502 S. — Leipzig, Reisland, 1908.

Der Autor lehnt Sp. ab. Seine sehr eingehende Kritik steigert sich bis zu der Behauptung, daß Sp.s „Identitätslehre und sein psychophysischer Parallelismus zu den verkehrtesten und unhaltbarsten Theorien gehören, die in der Philosophie jemals aufgestellt worden sind" (S. 356). Was bleibt dann noch übrig? Das ist schweres Geschütz! Sollte aber dieser Angriff den Geist Spinozas erwecken und zu einer vertieften, richtigeren Auffassung seines Gedankenganges führen, die „Kritik" hätte sich dann auch für die Geschichte der Philosophie ein großes Verdienst erworben! — Als gewissenhafter Forscher hat der Autor die bisherige Kritik durchgesehen und gibt als Resultat dieser Untersuchungen in der Einleitung einen Entwurf einer Geschichte des Spinozismus (mit Nachträgen im Anhang). Jeder Phil.-historiker wird dafür dankbar sein, namentlich, da die weniger

bekannte ältere Zeit, d. h. die Periode bis zum Erscheinen der Briefe Jacobis, eingehend behandelt wird.

Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems, von W. Kabitz, Privatdozent an der Universität Breslau. — Vol. in 8⁰ von VI—159 S. — Heidelberg, Winter, 1909.

Die Leibnizinteressenten haben da ein vorzügliches kleines Werk vorzumerken, auf reichem und zum Teil ungedrucktem Tatsachenmaterial solide aufgebaut, in wohltuendem, ruhigem Forschertone gehalten. Der Autor folgt den Spuren L.schen Denkens bis zum Pariser Aufenthalt und kommt zu einem interessanten Resultate: Die Vielseitigkeit der Interessen und der Reichtum der Ideen wird natürlich nicht überraschen, dagegen aber die Tatsache, daß bereits schon in dieser Periode des Be- und Verarbeitens des Schulwissens jene Prinzipien wirksam sind, auf denen sein endgültiges System beruht. Noch stehen sie „unentwickelt, lose und unverbunden nebeneinander — immerhin aber bereits schon in einer gewissen Anordnung“.

Notes sur la correspondance de John Locke, suivies de trente-deux lettres inédites de Locke à Thoynard (1678—1681). Thèse complémentaire, par H. Ollion, maitre de conf. à Lyon. — Vol. in 8⁰ de 144 p. — Paris, A. Picard & Fils, 1908.

Seiner Schwester gewidmet, „en reconnaissance de sa dévouée collaboration“. — Einer chronologisch geordneten Liste der jedermann zugänglichen Briefe Lockes (etwa 500) folgen in extenso und mit erklärenden Bemerkungen versehen, 32 bisher nicht edierte, französisch geschriebene Briefe L.s an N. Thoynard, der, so etwas wie ein Mersenne der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, mit allen Gelehrten seiner Zeit eine außerordentlich ausgedehnte Korrespondenz unterhielt und für alle möglichen Fragen sich interessierte.

Zur Geschichte der japanischen Philosophie.

Von

Max Funke-Leipzig.

Die Grundlagen der japanischen Philosophie bilden der Konfuzianismus und Buddhismus, die durch die konfuzianischen Philosophenschule und durch die buddhistische Philosophenschule vertreten werden. Der Hauptvertreter der letzteren Schule ist der als Maler, Bildhauer, Kalligraph und Schriftsteller ausgezeichnete Priester Kōbōdaishi, bei Lebzeiten Kūkai genannt (774—835). Er ist der Stifter der Shingon-Sekte und verschmolz den Buddhismus mit dem Schintōismus, indem er die schintōistischen Götter für Inkarnationen der buddhistischen Gottheiten erklärte. Jūjū-shinron und Shōreishū sind seine bedeutendsten Schriften, die eine interessante Weltanschauung enthalten.

Die chinesischen Klassiker wurden bald in Japan eingeführt und mit ihnen die chinesischen Kommentaren der Han- (202 v. Chr. bis 220 n. Chr.) und Tang-Dynastie (618—908 n. Chr.). Am Anfang des 17. Jahrhunderts kamen die Tokugawa zur Regierung und waren von 1603—1868 die eigentlichen Beherrscher Japans. Zu dieser Zeit lernten die japanischen Gelehrten den chinesischen Kommentatoren Chou-tsze (1129—1200), einer der größten Philosophen der Sung-Dynastie, schätzen. In seiner dualistischen Weltanschauung setzte er dem ideellen Urprinzip ri (chin. li) das materielle Prinzip ki (chin. chi) entgegen. Ri gilt in seiner Sittenlehre als eine ursprüngliche absolut gute Natur, ki dagegen als eine charakteristische, teils gut, teils schlecht. Seine philosophischen Hauptwerke sind, abgesehen von seinen Kommentaren, Chou-tsze-iü-lui (jap. Shushi-gorui) und Chou-tsze-wen-tsi (jap. Shushi-bunshū); weitere Angaben von seinen Büchern und Aufsätzen finden wir in den Transactions of the Asiatic society of Japan, Vol. XX, p. 6.

Der erste japanische Gelehrte, der durch sein philosophisches System zum Philosophieren angeregt wurde, war Fujiwara Seigwa (1565—1619), der das Amt als Priester und Vorsteher eines buddhistischen Tempels in Kyōto innehatte. Er entsagte seinem Glauben und trat zum Konfuzianismus über. Der bedeutendste seiner Schüler war Hayashi Razan (1583—1657), ein Vertrauter des Shōguns Jyeyasu (1542—1616), der erste Shōgun aus dem Hause Tokugawa, der ein berühmter Feldherr und Staatsmann war. Durch Hayashi Razans Einflusse wurde die Philosophie von Chou-tsze zur Staatsphilosophie während der fast drei Jahrhundert langen Regierungszeit der Takugawa erhoben. Nicht alle Gelehrten waren Anhänger dieser Schule, und es entstand schon frühzeitig eine heftige Opposition gegen dieses orthodoxe System. Der nächste Philosoph, der eine hervorragende Stellung in der Geschichte der japanischen Philosophie einnahm, war Nakae Tōju (1608—1678). Er war der erste Anhänger des großen chinesischen Philosophen der Ming-Dynastie (1368—1644), Wang Yang-ming (1472—1528) (jap. Ōyōmei), dessen Lehre sich eng an die von Liu Siang-shan (jap. Riku Shōzan), ein Zeitgenosse Chou-tsze's, anschloß. Die philosophische Methode des letzteren war von der Chou-tsze's eine diametral entgegengesetzte. Von den Werken Wang Yang-ming's besitzen wir zwei Ausgaben: Wang Yang-ming-chüan-schu (jap. Ōyōmei-zensho) und Wang Yang-ming-chüan-tsi (jap. Ōyōmei-zenshū), vgl. Inouyé (Rikugō-zasshi, Februar 1892) und Knox (Transactions Vol. XX p. 9 ff.). Neben Tōju schlossen sich noch andere bedeutende Männer seiner Lehre an, besonders Kumazawa Banzan, ein Schüler Tōju's (1619—1691), Miwa Shissai (1669—1744) und Ōshio Chūsai (1794—1837).

Als Gründer der Suiga-Shintō-Sekte ist Yamazaki Ansai (1618 bis 1682) zu nennen. Er studierte in einem buddhistischen Kloster, glaubte aber an Buddhas Lehre nicht, sondern trat zum Konfuzianismus über. Später lag er shintōistischen Studien ob und versuchte den Shintōismus nach Chou-tszé's Lehre philosophisch zu erklären. Er hatte nicht weniger als 6000 Schüler, denn sein Ruhm war schon damals so bedeutend wie heute. Im Sentetsu-sōdan (Bd. III, Blatt 3 u. ff.) werden uns zwei für Anzai recht charakteristische Züge erzählt: Als er zum erstenmal nach Yedo kam, war er blutarm und entlieh die Bücher, die er zu seinem Studium brauchte, von seinem Nachbar, einem Buchhändler, bei dem auch ein gewisser Daimyō (Fürst) Inoue,

der ein großer Freund der Wissenschaft war, ein- und ausging. Als dieser einen Gelehrten als Lehrer suchte, wurde ihm von dem Buchhändler Ansai aufs wärmste empfohlen. Wie unangenehm überrascht war jedoch der Buchhändler, als er Ansai aufforderte, sich zu dem Daimyō zu begeben und Ansai ihm kühl erwiderte: „Wenn ein Daimyō etwas von mir lernen will, so soll er zu mir kommen!" Als dem Daimyō später die trotzige Antwort mitgeteilt wurde, fühlte er sich indessen keineswegs verletzt, war vielmehr hocherfreut. Er erkannte die Charakterfestigkeit des jungen Gelehrten — war es doch nach der alten Sitte üblich, daß der Schüler zum Lehrer, nicht der Lehrer zum Schüler ging — und begab sich sofort in das ärmliche Heim Ansais. — Einst richtete der Daimyō von Aizu an Anzai die Frage: „Meister, darf ich euch fragen, was euch Vergnügen macht?" Dieser antwortete: „Drei Dinge bereiten mir Vergnügen. Erstens, daß ich als Mensch, als höchstes aller Geschöpfe auf Erden geboren bin. Zweitens, daß ich in einem friedlichen Zeitalter lebe und so ungestört meine Studien treiben kann und" — hier zögerte er, da er den Daimyō zu beleidigen fürchtete und erst, als dieser ihn ermutigte, frei von der Leber zu sprechen, fügte er hinzu — „drittens, daß ich nicht als Daimyō, sondern in niederem Stande geboren bin. Ein Daimyō, dem stets geschmeichelt wird, der sein Leben in sinnlichen Vergnügen und nichtssagenden Zerstreuungen verbringt, muß verweichlicht werden und unwissend bleiben, aber der gewöhnliche Sterbliche erfährt von Jugend an die Bitterkeiten des Daseins und muß notgedrungen in der harten Schule des Lebens Erfahrungen sammeln, so seinen Charakter stählen und an Weisheit zunehmen". Der Daimyō, aufs höchste überrascht, atmete tief auf und entgegnete: „Wahrlich, es ist so, wie ihr, mein Lehrer, sagt!" — Nach seinem Tode spaltete sich seine Schule in drei Teile, an deren Spitze Asami Keisai (1652—1711), Miyake Shōsai und Satō Naokata (1650—1719) standen. Zu bemerken sei hier noch, daß Miyake Shōsai sein Rōchi-roku, ein dreibändiges philosophisches Werk, mit seinem eigenen Blut geschrieben hat, als er jahrelang im Gefängnis schmachten mußte.

Als selbständiger Philosoph trat Yamaga Sokō (1622—1685) auf, er ist zugleich der Begründer einer nach ihm benannten Kriegskunst. Als frühreifes Kind konnte er schon mit 6 Jahren schreiben und rechnen, mit 9 Jahren wurde er Schüler Razans und hielt mit 11 Jahren Vorträge über das Lun-yü, eines der vier Bücher des Kon-

fuzius. Bis zu seinem 40. Jahre blieb er der Lehre Chou-tszes treu, änderte aber dann seine Ansicht und gab unter dem Titel Seikyō-yōroku seine eigene Philosophie heraus. Später veröffentlichte er sein Hauptwerk Yamaga-gorui. Nach ihm gibt es nur ein Werden, d. h. es gibt weder Anfang noch Ende, die Welt ist weiter nichts als eine große sichtbare Form der beiden Grundprinzipien In und Yo, das negative und positive Prinzip, die in der chinesischen und japanischen Philosophie eine wichtige Rolle spielen; ein wirkliches Ende gibt es also nicht. Sokō soll über 4000 Schüler gehabt haben.

Auf Sokō folgte Itō Jinsai (1625—1706), der nicht nur von Sokō, sondern auch von dem chinesischen Philosophen Wu Ting-han der Ming-Dynastie beeinflußt worden ist. Jinsai stimmte mit der Lehre Wu Ting-han nicht überein, weil letzterer behauptete, daß ri und ki identisch seien, während Jinsai der Ansicht war, daß es nur ki und kein ri gäbe, denn er sagt: „Das materielle Prinzip ki ist nicht aus dem ideellen Prinzip hervorgegangen, sondern dieses ist in jenem erhalten". Demnach ist er Monist und als solcher eher Materialist als Idealist. Wie Sokō leugnet auch er die Schöpfung der Welt. Es gibt nur eine fortwährende Erzeugung, also keine Vernichtung. Das Menschengeschlecht lebt ohne Aufhören, da die Seelen der Verstorbenen stets in ihre eigenen Kinder übergehen. Nach Jinsais Ansicht soll Konfuzius der Autor nur vom Lun-yü sein, während das Ta-hsio ein anderer geschrieben haben soll und das Chung-yung nicht echt sein soll. Wu Ting-han dagegen schreibt die Autorschaft Konfuzius zu. Jinsais System führte sein Sohn Itō Tōgai (1670—1736) weiter. Bekanntlich teilte sich Jinsais Schule in zwei Schulen, an der einen stand Tōgai an der Spitze, an der anderen Namikawa Temmin (1679—1718). Itō Tōgai war als Gelehrter größer als sein Vater, als Philosoph aber nur sein Schüler.

Nicht minder hervorragend wie Sokō und Ansai ist Kaibara Yekken (1630—1714). Er war ein ungemein vielseitig gebildeter Gelehrte auf den verschiedensten Gebieten, denn er hat mehr als 100 Bücher verfaßt, wovon die beiden folgenden Jigo-shu und Shinshiroku die wichtigsten sind. Anfangs war er Anhänger Chou-tszes, wandte sich aber später von seiner Lehre ab. Nach ihm gibt es in der Welt nur das Ki (Energie) und im tätigen Flusse desselben sind die beiden Prinzipien In und Yō, die in wechselseitiger Beziehung stehen, wird aber das Ki bald In, bald Yō, so nennt Yekken es Dō (Weg);

Ri (ideelles Prinzip) aber, wenn Ki regelmäßig und geordnet ist. Do und Ri ist dasselbe wie Ki und Ri. Als etwas Unabhängiges existiert das letztere nicht, sondern ist nur ein Attribut des Ki. Sein Grundgesetz in seiner Kosmologie ist, daß das Ki das Grundprinzip, aus dem alles in der Welt entsteht, ist. In seiner Sittenlehre schätzt er die Aufrichtigkeit das Höchste, die Ehrerbietung aber weniger hoch als Chou-tsze.

Ein ebenso einflußreicher als hervorragender Philosoph war Butsu Sorai, auch Bussorai oder Ogyū Sorai genannt (1666—1728). Mit Kosmologie hat er sich nicht beschäftigt und legte sein Hauptaugenmerk auf die Sittenlehre. Nach seinem Tode spaltete sich seine Schule in eine philosophische, die sein Schüler Dazai Shuntai (1680 bis 1747), und in eine literarische Schule, die sein Schüler Hottori Nankaku (1683—1759) weiterführte.

Als letzten Philosoph nennen wir in unserer Skizze den unglücklichen Ōshio Chūsai (1794—1837). Ihm ist es auch gelungen, eine völlige Übereinstimmung zwischen Mikrokosmus und Makrokosmus festzustellen. Nach ihm ist der letztere das Prototyp des ersteren. Sein Hauptwerk ist Senshintō-sakki. Um seine Mitbürger vor der Hungersnot zu retten, zettelte er eine Verschwörung gegen die Regierung an, die aber bald entdeckt wurde. Er selbst mußte fliehen und zog einen freiwilligen Tod vor, um nicht lebend in die Hände der ihn verfolgenden Soldaten zu fallen.

Hieraus ersehen wir, daß die Lehren der chinesischen Philosophen Konfuzius, Chou-tsze und Wang Yang-ming das Fundament der japanischen Philosophie bilden. Erst die Japaner Sokō, Jinsai, Yekken, Sorai und Chūsai haben dieselbe fortgebildet und praktischer gestaltet. In ihren philosophischen Ideen sind sie weiter gekommen als die Chinesen. Wenn sie sich auch von Chuo-tsze und Wang Yang-ming losgesagt haben, so haben sie sich aber nicht gewagt von Konfuzius loszureißen. Konfuzius ist eben ihr unerreichtes Vorbild, ihr gemeinsamer Meister.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bauch, B., Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie. Heidelberg, Winter.

Baumann, J., Wolffsche Begriffsbestimmungen. Leipzig, Dürr.

Boutroux, E., Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit. Leipzig, Teubner.

Brunner, C., Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Freiheit. Berlin. Schnabel.

Budde, G., Allgemeine Bildung und individuelle Bildung in Vergangenheit und Gegenwart. Langensalza, Beltz.

Eucken, R., Die Philosophie des Th. Aquino und die Kultur der Neuzeit. Sachsa. Haacke.

Fechner, Die 3 Motive und Gründe des Glaubens. 2. Aufl. Leipzig, Breitkopf.

Kronenberg, M., Kant. 4. Aufl. München, Beck.

Kühnert, H., Comtes Verhältnis zur Kunst. Leipzig, Eckardt.

Lasson, G., Beiträge zur Hegel-Forschung. H. 2. Berlin, Trowitzsch.

Mackay, J., M. Stirner. 2. Aufl. Treptow, Zack.

Opitz, H., Die Moderne auf dem Kriegspfad gegen Gott. Leipzig, Eckardt.

Schlatter, A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann.

Shaftesbury: Die Moralisten. Jena, Diederichs.

Spicker, G., Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode. Stuttgart, Frommann.

Walleser, M., Die ältere Vedanta. Heidelberg, Winter.

Ziegeler, Z., Das Weltbild E. v. Hartmanns. Leipzig, Eckardt.

Zimmer, H., Führer durch die deutsche Herbart-Literatur. Langensalza, Beltz.

B. Englische Literatur.

Dewey, J., The influence of Darwin on philosophy and other essays in contemporary thought. New York, Holt.

Greenwood. L., Nicomachean Ethics Book VI. Cambridge, University Press.

Hicks. R., Stoic and Epicurean. New York, Scribner.

Johnson, Th., Proclus' metaphysical elements. Osceola.

Mc Taggart, J., A commentary on Hegel's Logic. Cambridge, Univ. Press.

C. Französische Literatur.

Armaingaud, Montaigne pamphlétaire. Paris, Hachette.
De Wulf, M., Histoire de la philosophie en Belgique. Bruxelles. Dewit.
Hamelin, C., Trois lettres d'Epicure. Paris, Colin.
Peladan, La philosophie de Leonard de Vinci. Paris. Alcan.
Pillon, L'Année philosophique. Paris. Alcan.
Sentroul, B., La philosophie religieuse de Kant. Le Saulchoir à Kain.
Tixeront, J., Histoire des dogmes. Paris, Gabalda.
Werner, Ch., Aristote et l'idealisme platonicien. Paris. Alcan.

D. Italienische Literatur.

Chiappelli, Dalla critica al nuovo idealismo. Torino, Bocca.
Romolo, L'evoluzione religiosa americana. Fiorenza, Fontremola.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 138, 4. 1. Stepphun, Wladimir Solowjew. Tiemann, Das Problem der Materie bei E. v. Hartmann. Vorländer, Kants Werke in der Akademie-Ausgabe. — H. 2. Fortsetzung der beiden ersten Abhandlungen.

Philosophisches Jahrbuch. B. XXIII. H. 2. Walz, Hume und der Positivismus und Nominalismus. Sauter. Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie.

Revue Néo-Scolastique. 1910. Nr. 66. Scalia, La philosophie de K. Marx.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1910. Nr. 3. Correspondance de Ch. Renouvier et de Secrétan. Lachelier, Note sur les deux derniers arguments de Zenon d'Élée contre l'existence du mouvement. Supplément. Hamelin, Trois Lettres d'Epicure.

Revue de Philosophie. 1910. Nr. 5. Müller, Quelques problèmes de logique et d'histoire de la logique. Kant. Huit. L'Absolu. Étude historique. — Nr. 6. Maritain, La science moderne et la raison. Diès. Revue critique d'histoire de la philosophie antique. A propos de D. Scot: Lettres de Belmond et Huit.

Revue philosophique. 1910. Nr. 6. Seliber. Le Néo-Vitalisme en Allemagne.

Mind. 1910. Nr. 74. Murray. Philosophic Pre-Copernicanism.

The philosophical review. 1910. Nr. 110. Salter, Schopenhauer's contact with pragmatism. Dewing, The significance of Schelling's theory of knowledge. — Nr. 111. Shelton, Spencer's formula of evolution. Lindsay. The philosophy of Schelling.

The Monist. 1910. Nr. 2. Johnston. The dramatic element in the Upanishads. Pick, The Followers of Jesus in the Talmud.

The Hibbert Journal. 1910 Nr. 3. Loisy, Remarques sur le volume „Jesus ou le christ".

The Armerican Journal of Psychology. 1901. Nr. 2. Freud, The origin and development of psycho-analysis.

The Journal of Philosophy, Psychology an scientific Methods. 1910. Nr. 8. Giffert, The pragmatism of Kant. — Nr. 9. Pitkin, James or Bergson: or, who is against intellect?

Rivista di filosofia. 1910. Nr. 2. D'Ercole, L'essere evolutivo finale di una nuova concezzione ed orientazione del pensiero filosofico, uscente dall' Hegelianismo.

Eingegangene Bücher.

Bauch, B., Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. Heidelberg 1910. C. Winter.

Bilharz, A., Descartes, Hume und Kant. Wiesbaden 1910. J. F. Bergmann.

Catalogus Dissertationum Philologicarum Classicarum. Editio II. Leipzig 1910. Buchhandlung G. Fock.

Claparède, Ed., La psychologie animale de Charles Bonnet. Genf 1909. Georg & Co.

Cohen-Kysper, A., Versuch einer mechanischen Analyse der Veränderungen vitaler Systeme. Leipzig 1910. Georg Thieme.

Eckertz, E., Nietzsche als Künstler. München 1910. C. H. Beck.

Faye, E. de., Étude sur les origines des églises de l'âge apostolique. Paris 1909. E. Leroux.

Förster, Fr. W., Autorität und Freiheit. Kempten 1910. J. Kösel.

Frey, A., Sinn der Weltgeschichte. Stuttgart 1910. W. Kohlhammer.

Galton, F., Genie und Vererbung. Leipzig 1910. Dr. W. Klinkhardt.

Gaultier, P., La vraie éducation. Paris 1910. Hachette & Cie.

Horwatt, A. de, Nouveau système philosophique. Genf 1910. Eggimann & Cie.

Keyserling, H., Schopenhauer als Vorbild. Leipzig 1910. Fritz Eckardt.

Konnerth, H., Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers. München 1910. R. Piper & Co.

Lasson, G., Beiträge zur Hegel-Forschung Heft 2. Berlin 1910. Trowitzsch & Sohn.

Markowski, H., De Libanio Socratis Defensore. Breslau 1910. M. & H. Marcus

Mehlis, G., Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Leipzig 1909. Fritz Eckardt.

Monumenta Germaniae Paedagogica Band XLIV., XLV., XLVI. Berlin 1910. Weidmannsche Buchhandlung.

Opitz, H. G., Die Moderne auf dem Kriegspfad gegen Gott. 2. Folge. Leipzig 1910. Fritz Eckardt.

Petrone, Igino., Il diritto nel mondo dello spirito. Milano 1910. Libreria editrice Milanese.

Pfordten, v. d., Konformismus. Heidelberg 1910. C. Winter.

Pikler, J., Die Stelle des Bewußtseins in der Natur. Leipzig 1910. J. A. Barth.

Rau, A., Das Wesen des menschlichen Verstandes und Bewußtseins. München 1910. E. Reinhardt.

Schlatter, A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius. 2. Aufl. Gütersloh 1910. C. Bertelsmann.

Sertillanges, A.-D., S. Thomas d'Aquin. Tome I/II. Paris 1910. F. Alcan.

Süß, W., Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik. Leipzig 1910. B. G. Teubner.

Tatarkiewicz, W., Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien. Gießen 1910. A. Töpelmann.

Wild, C., Atom und Seele. St. Gallen 1910. C. C. Wild.

Wolf, G. A., Eine neue und religiöse Weltauffassung im Lichte des Konzentrationsgesetzes. Leipzig 1910. Fritz Eckardt.

Wolff, K., Schiller und das Unsterblichkeitsproblem. München 1910. C. H. Beck.

Ziegler, L., Das Weltbild Hartmanns. Leipzig 1910. Fritz Eckardt.



